Hegel según Hegel

François Châtelet



FRANÇOIS CHÂTELET

HEGEL SEGÚN HEGEL



EDITORIAL LAIA
BARCELONA, 1973

La edición original francesa ha sido publicada por Editions du Seuil, París, 1968, en la colección «Écrivains de toujours», con el título: *Hegel.*

Traducción de
Josep Escoda

Revisión técnica de
Ramón Valls Plana

Cubierta de
Enric Satué

Primera edición castellana, septiembre 1972
Segunda edición, noviembre, 1973

Propiedad de esta edición
(incluidos la traducción y el diseño de la cubierta)

EDITORIAL LAIA, S. A.
Constitución, 18-20, Barcelona-14

Depósito legal: B. 40.220 - 1973

ISBN: 84-7222-210-1

Impreso en Romanyà/Valls - Verdaguer, 1 - Capellades/Barcelona

Printed in Spain

SIGLAS DE LA BIBLIOGRAFIA DE LAS NOTAS

VJ: Vida de Jesús.
EC: El Espíritu del Cristianismo.
PP: Primeras publicaciones.
FE: Fenomenología del Espíritu.
Propedéutica: Propedéutica filosófica.
CL: Ciencia de la Lógica.
Compendio: Compendio de la Enciclopedia de las Ciencias filosóficas.
HF: Lecciones sobre la Historia de la filosofía.
Estética: Lecciones sobre Estética.
FD: Principios de la Filosofía del Derecho.
FR: Filosofía de la Religión.
FH: Lecciones sobre la Filosofía de la Historia.
AC: Artículo en los «Anales de Crítica científica» dedicado a las *Meditaciones bíblicas* de Hamman.

INTRODUCCIÓN

Esta obra trata de Hegel, es decir, del triunfo y de la conclusión de la filosofía clásica o, si se prefiere, de la metafísica. Esto es tanto como decir que el tema que va a ser estudiado es de una importancia tal que se hace obligado precisar, en primer lugar, lo que puede pretender el texto que sigue y lo que el lector debe esperar de él.

Se hablará poco de la historia empírica de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nacido el 27 de agosto de 1770 en Stuttgart, muerto del cólera a los sesenta y un años, amigo —en su primera juventud— del poeta Hölderlin, maníaco de la carrera universitaria, discípulo irritado —durante sus años de aprendizaje— de Schelling, de menor edad que la suya, que corregía las galeradas de su primera gran obra cuando retumbaban los cañones de Jena, profesor triunfante y posiblemente dogmático en Berlín al llegar a los cincuenta años. No se intentará reconstruir la génesis de una subjetividad en conflicto con las palabras y con los hechos. La tarea, ciertamente, no está desprovista de interés —apasionados comentadores la han realizado con éxito—; pero su objeto es demasiado limitado cuando se trata de un pensamiento fundamental. La paciencia y el fervor del investigador pueden, naturalmente, paliar la contingencia de la información. Sin embargo, lo cierto

es que en lo que concierne a Hegel, Aristóteles, Spinoza o Kant y, más generalmente, a todo pensador que ha querido —por razones inconfesadas y quizá inconfesables— constituirse como tal, lo esencial está expuesto, no en las motivaciones personales, sino en los textos. Es el razonamiento y, aún mejor, los escritos, lo que permanece y lo que hay que entender como momentos decisivos de la cultura.

Este análisis no se referirá, pues, a Hegel como «alma», esta alma que es definida en el *Compendio de la Enciclopedia de las Ciencias filosóficas* como no siendo aún más que «el sueño del Espíritu»; [1] tampoco se situará al nivel de la simple «consciencia»; intentará colocarse inmediatamente en el punto de vista de lo que Hegel llama Espíritu, es decir —permítasenos en esta introducción una aproximación—, en el punto de vista de la cultura concebida como totalidad sistemática de las obras.

Tampoco se insistirá en las etapas de la formación del sistema. Notables y discutibles trabajos han sido consagrados a este tema por G. Lukacs, por J. Wahl, por J. Hyppolite, para citar sólo los más significativos.[2] Todos ellos demuestran en función de qué *curriculum intellectualis vitae* se han forjado progresivamente los conceptos alrededor de los cuales se anudó el razonamiento científico de Hegel. Ciertamente, el tema merece ser tratado: es importante que sean determinadas las preguntas efectivas a las que el joven Hegel creyó deber responder y qué respuestas le parecieron pertinentes, y el presente texto no dejará de remitir a los estu-

1. *Compendio.*

2. Respectivamente, *der Junge Hegel*, Berlín, 1954; *le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, 1929; *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, París, 1948.

dios que acaban de ser citados. No obstante, no se detendrá en ellos. Hay dos razones para esta voluntaria negligencia: la primera es de orden formal: las dimensiones de esta obra no permiten la reflexión sobre una génesis que no tiene sentido más que puesta en relación con su resultado, la Ciencia, ciencia cuya amplitud es tal que exige casi la totalidad de la exposición; la segunda se refiere al contenido: el pensamiento del «joven» Hegel, como el del «joven» Marx (o del «joven» Kant), es equívoco, acepta —tributo debido a la época— una expresión lírica, se sirve de una terminología y de una temática no siempre dominadas; por ello, se abre a interpretaciones múltiples, todas ellas igualmente contingentes.

Desde luego, es legítimo considerar que el interés de Hegel reside en las investigaciones que realizó antes de saber que era el pensador que aseguraba el tránsito de la filosofía a la ciencia, y de ver en él, por ejemplo, un romántico investigador presa de los dramas de la existencia (o un cristiano poco convencido de su vocación teórica, o un «revolucionario» a quien el signo de la época hizo regresar pronto a la tradición). No es este el camino escogido aquí: se va a intentar comprender a Hegel como el pensador que ha escrito la *Ciencia de la Lógica,* que ha llevado la voluntad de racionalidad sistemática a su más alto grado y que no ha dudado en deducir de ello todas sus consecuencias, en los diversos dominios del pensamiento, de la estética a la política.

Dicho de otra manera, lo que se intentará ofrecer es la obra del inventor de la dialéctica, es decir, del respetuoso verdugo de la filosofía. Esto es lo mismo que confesar que se concederá más significa-

ción a la interpretación lógica de los textos que a la que pone en evidencia su alcance existencial y humano. Desde la muerte de Hegel, se ha hablado mucho del hombre y sobre el hombre. Del Espíritu, de la cultura (o del pensamiento) como sistema, como realidad teórica agotando en su realización su naturaleza real y produciendo sus propios efectos, poco, en definitiva, se ha dicho. Hasta dónde ha llegado Hegel en esta loca empresa (loca para el sentido común, que sabe lo que hablar y escribir no quieren decir) —realizar la Ciencia, el razonamiento absoluto—, es sobre lo que debemos interrogarnos. Ciertamente interesantes son, sin duda, las circunstancias intelectuales que han ofrecido a Hegel el proyecto y los medios de constituirse en pensador de lo Absoluto. Más interesante aún es el sistema de este pensamiento que se pretende pensamiento de lo Absoluto y que —como tal— define teóricamente las modalidades de su elaboración... La Ciudad griega, el Dios de los judíos, la Revolución francesa: no son más que acontecimientos, es decir, huellas ideológicas. Lo importante es saber cómo éstas se transforman en conceptos.

La obra de Hegel —la de su madurez— que se refiere a aspectos de un interés mayor hoy para nosotros (especialmente el Arte, la Religión, el Estado) posee un doble carácter: los desarrollos particulares son, a menudo, de una gran dificultad; y, sin embargo, la articulación de los conjuntos demostrativos es de una extrema claridad, organiza la diversidad de su contenido según un orden riguroso que, sin cesar, se afirma y se legitima. En consecuencia, la tentación de resumir es grande, porque se sabe que un resumen pecará quizá por omisión, pero que no olvidará lo esencial. Se desea simpli-

ficar lo que Hegel ha dicho de una manera complicada, pero mediante un razonamiento bien estructurado. Esta fue, desde el excelente Auguste Véra,[3] la tradición francesa, hasta que J. Wahl reveló el *vibrato* existencial. Esta tradición fue expuesta en multitud de manuales escolares y de conferencias universitarias; Hegel aparece allí como el creador de un método que sirve para todo, de un comodín, limitación que llega hasta la amputación en la demasiado célebre trilogía dialéctica: tesis - antítesis - síntesis.

Uno de los objetivos de este libro será establecer lo que es —en la concepción hegeliana— la dialéctica y demostrar que ésta no es, que no podría ser, sino en un sentido indirecto, un *método*. Esta actitud, que será necesario fundamentar, significa, ante todo, que se excluye la posibilidad de «resumir» el hegelianismo, ya que, en lo que concierne a Hegel, toda exposición simplificadora se basa en la idea de que la dialéctica es un método, una vía de acceso (igualmente a Hegel y al Ser), un procedimiento del pensamiento (el mejor, entre otros). Este texto no es Hegel; remite a él, se basa en él y, al mismo tiempo, se protege de él.

Habrá que contar, pues, con numerosas lagunas y el que crea, al leerlo, poder pasar sin leer a Hegel o encontrar en él una «guía» que le permita moverse alegremente por entre los miles de páginas que el filósofo de Berlín nos ha dejado, se equivocará gravemente. Este estudio tampoco intentará ser una «introducción a la lectura de Hegel» —ta-

3. *Cf.* Bibliografía: Indiquemos ya a partir de ahora el interés que conserva para nosotros un texto cuya terminología puede parecer anticuada y la sintaxis retórica en exceso como la *Introduction à la philosophie de Hegel*, París, 1855.

rea que ha sido sobreabundantemente cumplida por el admirable y sorprendente libro de A. Kojève—: [4] procurará, más sencillamente y de una manera quizás, en el fondo, más audaz, determinar el lugar que ocupa el hegelianismo en la constitución de la racionalidad contemporánea, considerando aquí el término *constitución* no solamente como *noción histórica,* sino también como concepto *genealógico.* Esto quiere decir: ¿se puede ser, ahora, hegeliano, y qué puede significar en realidad este compromiso teórico?

En todo caso, este compromiso es significativo: toda la historia del pensamiento, desde 1831, es testimonio de ello. Hegel ha querido ser el pensador de la modernidad. Ha juzgado, con razón o sin ella, que su tiempo era *«propicio a la elevación de la Filosofía a la Ciencia».* [5] Debemos considerar seriamente esta concepción y tomarla como hipótesis de trabajo. Y es bien cierto, incluso si rechazamos la interpretación que da Hegel, que este período de cuarenta años que va desde el momento en que el estudiante empieza a comprender, en Tubinga, la importancia de los acontecimientos que se producen entonces, hasta que muere en Berlín, es de una riqueza histórica excepcional. En Francia, el pueblo, deliberadamente, se constituye en nación, mata a su rey —y, con este hecho, consuma el holocausto—, instaura la República; en Inglaterra, la máquina industrial, puesta en movimiento hacía ya algunos decenios, acelera su ritmo e impone al hombre de una manera efectiva una nueva imagen de su actividad; en Alemania, en Italia, la pesadilla de la unidad na-

4. *Introduction à la lecture de Hegel,* París, 1.ª ed. 1947; 2.ª ed. aum., 1962.
5. *FE,* 1.

cional cesa de ser un sueño y empieza a convertirse en una reivindicación que los hechos legitiman.

Bien pronto la *paranoia* napoleónica vierte sobre estos movimientos, manifiestos o subterráneos, siempre inconexos, su luz cegadora: el Estado, con su administración, su policía, su ejército, sus poderes de control y de centralización, se yergue como última referencia. El éxito de la organización napoleónica llega a tal punto, que es del todo necesario, si se desea oponerse a él eficazmente, imitarlo en algún aspecto. Más que el Reino Unido, protegido por su insularidad, es Prusia, después de Jena, la que cede a la tentación. Paradójicamente, la Revolución francesa, que pretendía liberar a los individuos, suscita una organización más racionalizada, es decir, mucho más represiva, de la vida humana. De grado o por fuerza, acomodándose torpemente con sus tradiciones, los reinos se convierten en Estados y obedecen finalmente al modelo jacobino, mezcla brutal de robespierrismo y de napoleonismo (prescindamos de *bonapartismo*, que hoy quiere decir algo muy distinto y que no tiene nada que ver con esto).

Y mientras estos dramas precipitan a los pueblos contra los pueblos, y a los húsares contra las mieses, la tradición intelectual, trastornada de arriba a abajo, mantiene su voluntad de elucidación. De Smith a Schelling pasando por Kant, y los discípulos políticos de Rousseau y Goethe, el pensamiento, educado por el Siglo de las Luces, se obstina en no dejar escapar nada, ni del acontecimiento ni del concepto. Ante unas novedades que las dirigen y, a la vez, la aterrorizan, inventa nuevos puntos de vista, expresiones originales, dominios inexplorados... *Aufklärer* en segundo grado, Hegel tampoco

querrá dejar escapar nada de lo que se ofrece en esta acumulación de acontecimientos, de ideologías y de pensamientos. Él será el archivero genial de todo ello. ¿Le era necesario serlo, entonces? ¿No le hubiese valido más ser uno de esos inventores de «primer grado» que, dedicándose con ahínco a un dominio particular, se esfuerzan en agotar sus significaciones? Quizá por humildad o por el sentimiento semiconsciente de impotencia que suscita en él su situación de profesor de filosofía alemán, Hegel prefirió ser recopilador, no solamente de las ideologías de su tiempo y de los acontecimientos en los que aquéllas pretenden encontrar su justificación, sino también de las antiguas raíces de estas múltiples ideologías.

Sea o no el inventor de la dialéctica, Hegel, en todo caso, es un testigo extraordinario. Nada de lo que tuvo un sentido y un alcance, durante su vida intelectual, cayó fuera de su saber. La amplitud y la precisión de su información —trátese de química, de filosofía política o de historia del Arte— son admirables. Aunque sólo se tratase de este *sabio recopilador*, estaríamos obligados —nosotros, que aceptamos tan fácilmente la idea de que el saber es recopilación científica—, a comprender en torno a qué principios se organiza y se anuda la compilación hegeliana. Dicho de otro modo: aun cuando Hegel fuese un filósofo como tantos, aquello a lo que su tiempo le obligó a interesarse le sitúa en una óptica que impide que sea un filósofo más.

Por otra parte, la posteridad inmediata o casi inmediata no se ha engañado a este respecto. En vida suya, al menos a partir de 1818, Hegel fue muy célebre. Y lo continuó siendo, después de muerto, en todo caso durante diez años, hasta que, con

la accesión al trono de Prusia de Federico-Guillermo IV, se impuso la reacción dirigida por Schelling. De 1831 a 1840, la enseñanza oficial de Alemania reivindicó el hegelianismo. Victor Cousin, después de una visita a Heidelberg, mantiene con el filósofo una abundante correspondencia en la que reclama explicaciones sobre un sistema que no comprende y que le fascina. Pero, más importante que la sensibilidad de los profesores (mucho más tributaria de la moda de lo que ellos creen; por ejemplo, ha sido preciso un siglo para que Hegel interese de nuevo en Francia seriamente, y, en 1945, a pesar de las traducciones y de los trabajos de A. Kojève y de J. Hyppolite, la enseñanza de la historia de la Filosofía, en la Sorbona, se detenía en Kant), es la actitud de los pensadores.

Al menos tres de los teóricos que se sitúan en los orígenes de la investigación contemporánea toman al hegelianismo como referencia principal. La protesta de Kierkegaard se levanta precisamente contra la pretensión hegeliana de reducir la subjetividad a un momento de la constitución finita del Espíritu infinito; para aquél, Hegel es el *professor publicus ordinarius* [6] que por su desenfreno dialéctico, ha marcado los dados, que ha convertido en impensable e insoportable la existencia vivida al no considerarla más que abstractamente y *sub specie aeterni*, que ha suprimido el valor exaltador de la desesperación al entenderla como simple momento parcial y provisional en el camino hacia el Saber absoluto, que ha arrebatado a la noción de inmortalidad sus más bellos recursos al identificarla con la omnitemporalidad de la Idea, que ha destruido, por

6. *La Repetición.*

su obstinación en establecer el imperio de la Razón, la necesaria y trastornadora tensión que yace en el corazón del hombre, es decir del Ser, la de lo Finito y de lo Infinito. Hegel es el profesor que lo ha pensado todo y que, finalmente, ha creído que todo se terminaba, después de la dura semana, en «los domingos de la Historia». Sin embargo, cada mes, cada año, vuelve sin cesar la monotonía de los «lunes existenciales». Pero ¿quién habría podido vivir el reencuentro con el lunes si no hubiese sido presentada primero una *teoría* de la semana y de su desarrollo? La penuria de Job se nutre de la riqueza intelectual de Hegel.

Es también la sobreabundancia teórica lo que critica el joven Marx. En función de ella se sitúa y desarrolla la crítica que, muchos años después, le conducirá a definir esta ciencia de la historia que es el materialismo histórico. Probablemente es justo decir, con L. Althusser, que Marx no ha sido jamás, hablando con propiedad, hegeliano.[7] En una primera etapa fue, con sus amigos que se decían «hegelianos de izquierda», kantiano o, por lo menos, discípulo de un voluntarismo moral y político heredado del Siglo de las Luces; en un segundo momento, se adhiere a la crítica feuerbachiana; y solamente podrá ser marxista de una manera efectiva, hasta que esté libre (¿lo estará completamente alguna vez?) de los a priori ideológicos de la filosofía de la historia hegeliana.

Y no resulta menos cierto que es en el momento en que se inscribe en la perspectiva de Feuerbach, cuando critica, por referencia a la realidad social efectiva, el sistematismo hegeliano, cuando inicia

7. *Cf.* el artículo «Marxisme et Humanisme», en *Pour Marx.*

la ruptura definitiva. Reflexionando —como lector informado por el realismo hegeliano— sobre la interpretación errónea y moralizante que sus compañeros neohegelianos dan a los *Principios de Filosofía del Derecho*, descubre las nociones gracias a las cuales elaborará su teoría revolucionaria del Estado... Y, naturalmente, es simple «coquetería», por parte de Marx, forzar el cariz dialéctico, hegeliano del *Capital*. Pero, aun cuando fuese una «coquetería», habla por sí sola. Revela —como recordará Lenin, que no siempre ha estado tan afortunado en sus formulaciones teóricas— que todo análisis científico, toda producción de conceptos que conducen a un efecto de conocimiento legítimo y eficaz pasa por la lógica hegeliana,[8] aun cuando sea para ir más allá (o incluso contra ella).

Mas grave, más significativa, más reveladora aún aparece la relación —negativa, también ella— que Nietzsche introduce: todo pasa, en el fondo, como si uno de los principios de evaluación —quizá el más importante— que Nietzsche ha adoptado sea el juicio que *debe* hacerse sobre Sócrates-Platón, por una parte, y sobre el idealismo kantiano y Hegel, por otra. El platonismo —primer eslabón de la cadena—, el hegelianismo y sus epígonos —último eslabón— son los elementos determinantes de este devenir que conduce a la aparición del nihilismo. G. Deleuze [9] tiene mucha razón al subrayar: «El antihegelianismo atraviesa la obra de Nietzsche como la fibra sensible de la agresividad.» En la obra hegeliana se realizan y se organizan lógicamente los

8. *Cf.* las notas de lectura de la *Logique*, Berna, dic. 1914, publicadas en «Cahiers philosophiques de Lenin», trad. L. Vernant y E. Bottigelli, Ed. Sociales, 1955.
9. *Nietzche et la philosophie*, París, 1962.

medios para hacer triunfar el resentimiento, las fuerzas reactivas e igualadoras que están en el origen de la voluntad filosófica: mejor que todos los idealistas, Hegel, según el parecer del autor de *La gaya Ciencia* ha establecido las supercherías que presiden los ejercicios rituales de los taumaturgos de la razón dominadora.

La dialéctica, como estructura del discurso, es el procedimiento mediante el cual el filósofo cree asegurar la integral transparencia del Ser, y posee la mágica virtud de establecer la correspondencia correcta entre los momentos del pensamiento y la diversidad sistemática de la existencia. Adopta un aire trágico al insistir en la presencia de contradicciones, pero no es más que un juego, que no llega ni a tener la seriedad del de los niños, ya que bien pronto vuelve al optimismo originario de los filosofadores, convencidos en su suficiencia universitaria de que dirán siempre la última palabra, aquí llamada síntesis. Pretendiendo eliminar todos los presupuestos, presupone la realidad (es decir, la posibilidad) de una completa revelación de la verdad de lo existente. Antaño, Dios comprendió que, si quería sobrevivir, debía descender sobre la Tierra: se hizo Razón. Con Platón, con el cristianismo, habló griego; con Hegel, emplea la jerga dialéctica.

Ahora bien, desde siempre, Dios está muerto. Es el fantasma, finalmente amable, de Dios lo que transmite el Saber absoluto hegeliano.

La oposición de Nietzsche a Hegel es brutal, sin compromiso; y, ciertamente, no es advirtiendo las analogías terminológicas y las resonancias nocionales como podrá ser atenuada. Más que Kierkegaard, tanto como el Marx de la madurez, Nietzsche significa una ruptura con el hegelianismo.

Podría decirse —esquemáticamente y utilizando el mismo vocabulario de la *Ciencia de la Lógica*— que la óptica de Kierkegaard es la negación abstracta de la de Hegel: lo que rechaza, lo hace con procedimientos tomados de la concepción que niega; por esto, el subjetivismo del *Concepto de la angustia* corre el peligro de no ser —a pesar de la profundidad y de la verdad de su protesta— más que un elemento del sistema al que se opone: el filósofo hegeliano tendrá siempre la razón porque admitir, integrar, es decir, reducir la protesta del sujeto ebrio de infinito, entra en la lógica de la doctrina. ¿Acaso no demuestra el sistema que está precisamente en la naturaleza del sujeto protestar, y de esta manera?

La negación de Nietzsche —como la que implica la obra de Marx— es *efectiva*. Se sitúa deliberadamente en el exterior de los valores que constituyen la base del razonamiento hegeliano. Considera a este último no como error o como afirmación, sino como tontería, aberración o violencia (aceptada e inaceptable). A pesar de todo, esta exterioridad radical que dicha negación define y cuyas consecuencias desarrolla no puede, tampoco, dejar de estar relacionada con lo que niega. Pero no se trata de que las teorías de Marx o de Nietzsche puedan ser comprendidas como elementos de la teoría hegeliana. No dependen lógicamente del saber tal como lo define Hegel: están unidas *ideológicamente* o, si se prefiere, *históricamente* a él.

En resumen, Hegel nos interesa porque ha suscitado la ira ingenua de Kierkegaard, maestro del pensar de todo lo que de existencial y de humanista hay en la investigación contemporánea. Nos interesa aún más porque ha sistematizado los conceptos

según los cuales estos «inventores» que son Marx y Nietzsche han creído deber definir su voluntad de ir más allá, más allá, incluso, de la historia concebida según las normas de la racionalidad metafísica.

Hegel no es simplemente la ocasión para Kierkegaard de *lamentarse*, para Marx de *realizar*, para Nietzsche de *rechazar*: determina un horizonte, una lengua, un código, dentro de los cuales nos hallamos nosotros hoy todavía. Hegel, por eso, es *nuestro* Platón: el que delimita —ideológica o científicamente, positiva o negativamente— las posibilidades teóricas de la teoría.

Una vez mencionadas estas reacciones determinantes, nos permitimos negligir las filiaciones propiamente filosóficas. Es cierto que la obra de Hegel ha tenido una gran influencia: sobre Taine, sobre Bradley, sobre Croce, entre otros. Pero esto no nos interesa. Lo que nos interesa y estimula a seguir adelante es de otro orden. El rechazo abstracto de Kierkegaard, los rechazos efectivos de Marx y de Nietzsche señalan un problema cuya comprensión es de importancia capital no solamente para la comprensión de la evolución intelectual del siglo XIX, sino también de la situación contemporánea del pensamiento. Hegel ha realizado el sueño del Saber absoluto. Entendamos bien: lo ha realizado, no se ha contentado con pretenderlo, esperarlo o prometerlo. El razonamiento hegeliano engloba sistemáticamente el conjunto de los conocimientos comprobados, analiza su legitimidad, fundamenta sus relaciones y justifica, en cada etapa de su recorrido, su propia elaboración. El ideal cartesiano de *mathesis universalis* se ha actualizado en una obra, en una teoría, que al mismo tiempo es una práctica, ya que

se constituye como teoría de la práctica y se establece así como práctica teórica legitimada.

Naturalmente, podríamos albergar dudas sobre la pretensión y el rigor de la empresa y, en todo caso, sobre su éxito. Múltiples indicios, si prestamos atención, nos alejan bien pronto de este escepticismo. En primer lugar, sucede que esta pretensión no es nueva: es inherente a la misma decisión filosófica; ya Platón pensaba que es posible ser sabio, es decir, que es posible articular un sistema de respuestas a todas las preguntas esenciales que un hombre puede plantearse. Incluso sin admitir las virtudes de un devenir acumulativo del pensamiento, puede suponerse como no absurda la idea de que Hegel ha elaborado tal sistema. Advirtamos también que dos pensadores al menos —exceptuando a Platón y a Hegel— han pensado también que poseían el Saber suficiente: Aristóteles y Spinoza. Y observemos que el autor de la *Ciencia de la Lógica,* si bien piensa constantemente en Platón, no cesa de referirse a estos dos maestros del clasicismo metafísico.

Se dirá que una ilusión añadida a otras tres no es una prueba. Pero lo cierto es que la voluntad filosófica no se ha desmentido durante veinticuatro siglos y que es muy exactamente coextensiva a esta civilización occidental de la cual sabemos hoy que es, directa o indirectamente, preeminente. Igualmente debemos rechazar como banales las objeciones de los que alegan la diversidad, la especialización y la positividad de las ciencias para invalidar la noción de un Saber absoluto. Las disciplinas experimentales —incluso si militan, por sus modos de desarrollo, contra la técnica demostrativa adoptada por el filósofo— permanecen situadas dentro de la

óptica de esta razón metafísica de la cual Hegel ha querido (y quizá sabido) determinar sus categorías y su fundamento. El Saber absoluto no es una manera de soñar: corresponde a una decisión. Esta decisión que, antiguamente, fue tomada por el ateniense Platón, ha conocido una suerte excepcional; se ha aunado con otras decisiones, las de Cristo y los cristianos, en particular. Ha sido expuesta en la racionalidad contemporánea. No podríamos rechazar sus consecuencias en nombre de «hechos» que las contradirían, dado que el establecimiento de estos «hechos» es función, precisamente, de la decisión intelectual que los constituye como tales.

La obra de Hegel se articula sobre la de Platón. Es su conclusión. Ahora bien, aquello que ella realiza teóricamente, lo efectúa prácticamente la civilización contemporánea, en su actividad científica, técnica, administrativa. Evidentemente, es del más alto interés para nosotros confrontar realización teórica y efectividad práctica, determinar las correspondencias y las discordancias entre la representación que la «ciencia» da de la «realidad» y ésta, tal como podemos comprenderla actualmente. Esta relación que impone la obra hegeliana y sobre la cual deberemos reflexionar aquí, será, al menos, un medio de comprobar la validez de dos hipótesis afines: aquella según la cual el estado industrial —a través de numerosas mediaciones genealógicas— es una consecuencia de la filosofía (es decir del Idealismo platónico), y la que ve en el hegelianismo, a la vez, la realización (teórica) de la filosofía y el pensamiento de la modernidad en su esencia.

Así pues, intentar comprender lo que ha *querido* Hegel, como hablar de lo que ha querido Platón

(dentro de otro sistema de referencias), es hablar del origen, de la significación del destino de la racionalidad, en su devenir contingente y caprichoso que lo enfrenta tan pronto a esto —la predicación de Cristo—, tan pronto a aquello —el deseo de conocer y dominar esto que llamamos naturaleza—, tan pronto a esto otro todavía —dar valor a este fragmento biológico que es el hombre. Pero está la obra realizada. Esta voluntad se manifiesta a través de ella; pero, sin duda, en ella aparece algo más por investigar y cuya indicación puede ser preciosa.

Precisemos bien: cuando mencionamos la posibilidad de un texto —logrado o incompleto— que, entre las líneas del escrito hegeliano, sería dado al atento lector, no nos referimos de ninguna manera a un material escondido que mostrase, una vez revelado, los motivos profundos del escritor (conscientes o inconscientes). No se trata de un seudopsicoanálisis, sino de un hecho epistemológico. Tomemos un ejemplo: los *Principios de la Filosofía del Derecho* dan una descripción del Estado moderno —un Estado monárquico, burocrático y técnico— que, como ha subrayado Eric Weil,[10] estamos obligados a reconocer aunque sea a pesar nuestro, que tenía entonces un valor «prospectivo». Los Estados contemporáneos menos mal organizados realizan, más o menos hábilmente, más o menos torpemente, la «realidad política» tal como la entendía Hegel. En un cierto sentido, podemos decir que «Hegel ha tenido razón» —una razón que se deduce al mismo tiempo de las normas de la ciencia filosófica y de los criterios de la positividad empírica— dado

10. *Hegel et l'Etat*, Paris, 1950, texto al que nos referiremos a menudo, así como a la *Logique de la Philosophie*, del mismo autor, como obras cuya maestría no ha sido igualada.

que ha descrito lo que debía advenir (históricamente) y ha establecido por qué razones (lógicas) no podía dejar de ser así.

Esta «razón», que los hechos confirman, no podemos, sin embargo, tomarla simplemente como tal. En efecto, la concepción hegeliana del Estado forma parte de un sistema; es en relación a éste que encuentra su legitimación. Los «hechos» invocados —que, por sí mismos, no prueban nada— no obtienen su sentido más que de su integración en un conjunto conceptual más vasto. La Idea del Estado, aun cuando se encontrase manifestada por las realidades napoleónica y prusiana (y, para nosotros, por la estructura de las naciones modernas), no logra su eficacia teórica —su legibilidad— más que por la referencia a otros conceptos, el del trabajo, el de la propiedad, del deseo, del reconocimiento, del sentido de la historia, entre otros. Ahora bien, no es completamente seguro que los «hechos» que atestiguan la validez del análisis hegeliano de la esencia de lo político, confirmen estos conceptos, sin los cuales aquél corre el peligro de convertirse en una banal retórica promovida al rango de teoría. Casi es más seguro lo contrario: en lo que concierne al deseo o al trabajo, por no tomar más que estos dos ejemplos, la investigación hegeliana permanece en el horizonte del clasicismo renovado, característico del final del Siglo de las Luces; pero es francamente innovadora cuando reflexiona sobre la naturaleza del Estado...

Ahí está, quizá, la laguna del razonamiento mantenido por el filósofo. Estamos ante un sistema, es decir, ante un conjunto en el que todo debería ser coherente y en el que todo, efectivamente, según la exigencia teórica mínima, es coherente. Ahora bien,

hay elementos de esta totalidad discursiva cuya validez, empíricamente, se impone (queremos decir: secuencias conceptuales cuya legitimidad nuestra experiencia teórica actual nos permite reconocer, y otras cuyas carencias son fácilmente constatables. ¿Una buena respuesta a la pregunta: *¿qué es el Estado?*, puede ir acompañada de una respuesta irrisoria a una pregunta mal formulada referente a la esencia del trabajo? ¿De qué manera pueden coexistir teóricamente buenas preguntas y buenas respuestas con falsos problemas y falsas soluciones?, es uno de los enigmas que un intento de comprender el sentido de la filosofía hegeliana debe aceptar subrayarlo, sin esperar tal vez disiparlo.

El sistema teórico de Hegel parece que está en vilo. Lo que acabamos de decir respecto a lo político es válido, sin duda, para el Arte o la Religión. El razonamiento que quiere dominarlo todo se pierde en su locura imperialista: acaba por confundir el argumento y la prueba, la información y la razón, el encadenamiento (lógico) y la causa (epistemológica). Así, en el texto, se deslizan algunos lapsus, algunos claros que deberemos revelar y que serán significativos de la naturaleza y de los límites no tan sólo del pensamiento de Hegel, sino también quizá de la filosofía especulativa en general. Y, en esta operación de detección, los tres pensadores que acabamos de citar nos proporcionarán numerosas indicaciones. En efecto, Marx durante su período de formación, no ha hecho otra cosa que señalar lo que la teoría hegeliana del Estado implica y no *ve* —el cometido real de la propiedad privada—; Kierkegaard, por su parte, al insistir sobre la función de la subjetividad, ha puesto en evidencia el carácter *dialécticamente* insuficiente del intento de re-

ducción efectuado por Hegel; Nietzsche, en fin, ha revelado aquello de lo que no habla el sistema, lo que calla y no puede dejar de callar: la voluntad que está en la base del mismo sistema y de la síntesis dialéctica.

Hay por lo menos un triple interés, parece, en leer a Hegel. Heredero de la Aufklärung, piensa *también* una época en que se anudan las condiciones determinantes de nuestra actualidad, en que se constituyen la «sociedad civil» (que será llamada «mundo de la producción»), el Estado nacional, la Ciencia (liberada por Kant de la doble hipoteca dogmática y escéptica), la Técnica, que administra cosas y personas. Filósofo, recopila con la voluntad de no dejar escapar ningún hilo de la tradición de la metafísica occidental y construye, audazmente y con una especie de fervor lógico, la ciencia sistemática que completa esta tradición. Pensador, transmite —como a pesar suyo— las preguntas, realiza los desplazamientos nocionales, comete los lapsus (o el lapsus) que indican la significación, la esencia y la carencia de la lógica de la filosofía; porque realiza plenamente una voluntad, Hegel nos permite captar su sentido y apreciarlo. Lo decíamos desde la primera frase de este libro: cuando se trata de Hegel, es por la naturaleza y por el destino del acto de filosofar (y de sus consecuencias) por lo que nos preguntamos.

Así pues, intentaremos comprender en primer lugar la idea de la filosofía tal como la concibe Hegel —particularmente en esta obra de madurez que es la *Ciencia de la Lógica*—, entendiéndola como un momento decisivo del devenir de la racionalidad occidental: procuraremos demostrar que la dialéctica hegeliana es el modo discursivo que implica nece-

sariamente la realización de la filosofía. Examinaremos luego las consecuencias del «éxito» de Hegel: seguiremos refiriéndonos a algunos ejemplos privilegiados, al trabajo dialéctico y a su potencia expresiva. Indicaremos, finalmente, a lo que conduce esta expresión.

Numerosas son, ciertamente, las concepciones filosóficas actuales que ignoran el hegelianismo, sea porque se adhieren al empirismo lógico o a un naturalismo cientifista, sea porque se consagran a los paréntesis husserlianos. Están en la falsa significación de los comienzos absolutos y, además, se privan de un buen punto de apoyo. Vale más —como Marx y como Nietzsche— comenzar por Hegel, puesto que es un final.

Por lo que respecta a saber lo que hay de vivo y de muerto en Hegel,[11] es asunto de un descuartizador y no de un filósofo.

11. B. Croce. *Lo que vive y lo que ha muerto en la filosofía de Hegel.*

LA CONSTITUCIÓN DEL SISTEMA

OBRAS DE JUVENTUD

Existe el árbol de la libertad que, se dice, Hegel y su joven compañero de universidad, Schelling, plantaron en Tubinga para celebrar la Revolución francesa. Eso puede ser un comienzo: en todo caso, legendario o no, el autor del *Sistema de la Lógica* jamás lo negó ni protestó por él.

Están las investigaciones apasionadas del joven profesor que se ha impuesto la tarea de «pensar la vida».[12] De los veintitrés a los treinta y un años —cuando era preceptor en Berna y luego en Francfurt—, Hegel, muy influido aún por sus estudios de teología, se esfuerza por definir la significación del cristianismo y por comprender, a través de ella, la esencia del mundo moderno. El problema aumenta pronto su complejidad. Ya no se trata de comprender el sentido de la vida de Jesús, sino de elucidar la profunda relación que une a Jesucristo con el destino del pueblo judío. Más ampliamente, Hegel se impone el problema filosófico e histórico del tránsito del mundo pagano al universo cristiano, de la Ciudad armoniosa y libre, pero limitada por el horizonte de su finitud, a la subjetividad, inquieta y portadora de infinito, en conflicto con los obstáculos de la historia conquistadora. Más amplia-

12. *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, 429.

mente aún, está —cuando aún vigen las influencias múltiples y todavía mal controladas de Montesquieu, de Gibbon, de Rousseau, de Adam Smith, de Steuart, de Herder, de la Revolución francesa y de su enemigo, Burke— la voluntad de atrapar en las redes de la inteligibilidad estas fuerzas profundas que mueven a la humanidad y que no pueden ser ni las decisiones contingentes de los individuos empíricos ni los propósitos de la fría razón. Está el descubrimiento de la *Sittlichkeit* —de esa trama, compleja y a menudo semiconsciente, de valores, de motivos y de rechazos, que, en una época determinada, entremezclándose tradición y novedad, animan la voluntad de un pueblo y le confieren «su espíritu»—. *Sittlichkeit* más patente, efectivamente, que la moralidad cuyo ideal han creído los filósofos deber determinar. Hegel permanecerá fiel a los resultados que adquiere entonces y los integrará en la *Fenomenología del Espíritu* y en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia.*

Está, a partir de 1801, la entrada en la palestra teórica con la publicación, en julio de este año, del texto sobre la *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling en relación a la contribución de Reinhold a una visión de conjunto más adecuada sobre la situación de la filosofía a principios del siglo XIX*, con la fundación, con Schelling, de la «Revista crítica de filosofía», en la que aparecen, en 1802 y 1803, importantes artículos, entre los cuales *Fe y Saber*, subtitulado *La filosofía reflexiva de la subjetividad en la completud de sus formas como filosofía kantiana, jacobina y fichteana.* Hegel se presenta entonces como defensor y discípulo de Schelling. Una lectura atenta —ayudada por los escritos ulteriores— revela, no obstante, que la adhe-

sión de Hegel a su compañero mayor no es completa. Aparecen ya otro método y otro rigor. Hegel no dejará de ser un crítico radical de Kant y de Fichte (aun cuando crea ser su continuador), de poner en tela de juicio a Schelling (que se convertirá, poco después, en franca oposición). Como lo atestigua el prefacio de la *Fenomenología del Espíritu*, es y será siempre un decidido adversario tanto de la filosofía crítica, para la que «lo que se llama temor al error se hace conocer más bien como temor a la verdad»,[13] como de la intuición romántica, que impone, brutalmente y sin pruebas, el sentimiento necesario de lo Absoluto.

Están los célebres textos del otoño de 1806 y del invierno de 1806-1807, la carta a Niethammer: «He visto al emperador —esa alma del mundo— salir de la ciudad para ir de reconocimiento: es realmente una sensación maravillosa ver a un individuo como éste que, concentrado aquí, en un punto, montado a caballo, se extiende por el mundo y lo domina»; [14] la que escribió a Zellmann: «Gracias al baño de la revolución, la Nación francesa no solamente se ha visto liberada de instituciones que el espíritu humano salido de la infancia había superado, y que, por consiguiente, pesaban sobre ella como sobre las otras igual que absurdas cadenas, sino que además el individuo se ha despojado del miedo a la muerte y del ritmo habitual de la vida, al cual el cambio de circunstancias ha retirado toda solidez; he ahí lo que le confiere la gran fuerza de la que da muestras respecto a las otras. Se abate sobre la estrechez de espíritu y la apatía de éstas

13. *FE*, 1.
14. *13 oct. 1806, Correspondance*, 1, 114-115.

que, obligadas por fin a abandonar su indolencia en beneficio de la realidad, saldrán de una para entrar en la otra y quizá (como la íntima profundidad del sentimiento se mantiene en la acción exterior) superarán a su maestro.»[15] A. Kojève comprende la *Fenomenología del Espíritu* y, a partir de ella, la obra entera de Hegel, como panegírico —en el sentido de Isócrates— del héroe Napoleón, ejecutor de las más altas obras del espíritu y administrador, incluso en la derrota y debido a la huella que ha dejado, del devenir de la Idea. Tiene razón, ciertamente. El Estado burgués, revolucionario y napoleónico, en su esencia y su evolución, permanecerá, hasta el fin, como un modelo para el profesor de las *Lecciones de Filosofía del Derecho*.

15. *23 ene. 1807, Correspondance,* I, 130.

HEGEL, LA METAFÍSICA Y LA HISTORA

Y, sin embargo, aun cuando aclaren nuestras lecturas, ninguna de estas referencias a doctrinas o acontecimientos, próximos o lejanos, nos permite acceder a una buena comprensión de lo que constituye el genio específico de Hegel. Éste tiene sus raíces en otro lado, allí donde la determinación remite al destino mismo de la metafísica, es decir, del pensamiento de Occidente (o, si se prefiere, de la Lógica, en el sentido fuerte y preciso del término). En lo que concierne a las doctrinas, Lucien Herr lo ha advertido claramente: «La evolución (de Hegel) fue autónoma y enteramente personal. Se le representa habitualmente como continuando y perfeccionando el pensamiento de Schelling, que había continuado y desarrollado la doctrina de Fichte, continuador él mismo del pensamiento de Kant. Puede que esta concepción del valor sucesivo de estas doctrinas contenga una verdad esquemática; lo cierto es que no contiene una verdad histórica. Cuando Hegel abandona Tubinga, conoce superficialmente el kantismo moralista y vulgar; apenas se conocen los escritos de Kant. La formación y desarrollo de su espíritu, comenzados en Berna, casi sin libros, se termina en Francfurt; conocemos con mucha seguridad lo que supo de la doctrina de Fichte y de la producción filosófica de Schelling; estas lecturas

lo estimularon, pero no dirigieron la marcha de su espíritu. Cuando fue a Jena, tenía treinta años y había redactado ya todo un sistema que demuestra una clara conciencia de la estructura esencial y definitiva de su pensamiento. La adhesión completa y meditada que dio a las ideas de Schelling fue para él una ocasión de recibir una disciplina técnica y metódica que su espíritu no había experimentado aún. Fue para él un ejercicio dialéctico y un juego útil; la *Fenomenología* prueba que el contenido de su pensamiento no fue ni profundamente modificado ni obstaculizado mucho tiempo. Fue preciso, más tarde, que creyese y que demostrase que su sistema suponía, absorbía y completaba el de Schelling; sin duda, no se imaginó nunca que fuese su resultado por vía de génesis directa.»[16] Renunciemos, ya que los textos nos obligan a ello, a la idea, clásica en Francia, según la cual Hegel fue como un super-Kant, que integró e hizo fructificar, a su manera dialéctica, las dos partes de la herencia del pensador de Koenigsberg que habían utilizado, cada uno a su manera y contradictoriamente, el idealista Fichte y el romántico Schelling. Hegel no «concilia» ni «supera» a Fichte y Schelling más de lo que Platón «compone» —retrospectivamente— la obra de Parménides y de Heráclito, o Kant la de Wolff o Hume. Hegel es un teórico y, como tal, teórica o empíricamente, se esfuerza en resolver los problemas insertos en la tradición y la situación, yendo, en todo caso, más allá de las posturas doctrinales.

Respecto a la experiencia personal, trátese de la experiencia intelectual del joven, fascinado por la tragedia de la «conciencia desdichada» o por la ima-

16. *Choix d'écrits*, II, 117-118.

gen de la Ciudad griega, o bien de su reacción ante los trastornos de su época, no pertenece todavía a la categoría del saber. Pone de manifiesto motivaciones y no razones; define una realidad, no una verdad. Es interesante, pero no demuestra nada. Concierne a Hegel —que está muerto—, no al hegelianismo que vive. Además, por muy sorprendentes que hayan sido las capacidades del estudiante de Tubinga y del *Privatdozent* de Jena, es un lugar común. Más exactamente, sólo alcanza su verdadera dimensión unida a una experiencia más amplia, que ya no es propia de Hegel, la experiencia de la *intelligentsia* alemana de esta época.

Esquematizemos un poco más: este genio específico de Hegel —al que nosotros nos consagramos— tiene un lugar preciso; lo que determina este lugar es el reencuentro, la intersección de una *situación* —que, naturalmente, es histórica— y de un hábito de la cultura. Esta *tradición* es la de la *metafísica,* generadora tanto de la racionalidad griega y del razonamiento teológico como de la revolución científica cuyos heraldos fueron Galileo y Descartes; a pesar de su aparente disparidad, define, no solamente el lugar de la actividad teórica, sino también las modalidades de funcionamiento y la finalidad de esta última. Volveremos a ello. La *situación* es la de Alemania que, desde Lutero, es *empíricamente teórica,* que se debate entre conceptos admirables de rigor y profundidad, entre ideologías llenas de seducción o de altivez, y una práctica que, aquí y allá, resplandece en una acción brillante o un personaje ejemplar, pero que no consigue organizarse como práctica ordenada, eficaz y significativa. Alemania, nostálgica e inquieta, asimiló el Siglo de las Luces, y de tal manera, que le dio

su patronímico oficial, Aufklärung. ¿Resistirá igualmente a otra novedad, la que impone la revolución industrial de los ingleses y la revolución política de los franceses, novedad que se pone de manifiesto en unas realizaciones de las que todo pensador un poco atento presiente que no están desprovistas de conceptos?

Adelantemos nuestra hipótesis de trabajo: Hegel creyó que la tradición que él había escogido —la de la metafísica— debía permitirle, con tal que la superase y la completase, «reducir» la situación, comprenderla, en el doble sentido de este verbo: hacerla inteligible y dominarla efectivamente indicando qué actitud es legítimo e inteligente adoptar a su propósito. Hegel, es la metafísica, comprendida al fin en su esencia, es decir, como lógica rigurosa del Espíritu (o del Ser); encarada con las revoluciones inglesa, americana y francesa, es la racionalidad consciente de su verdadero objeto, presa entre sus propias realizaciones, contra las cuales se rebela, a las que desprecia y a las que teme, y una paternidad cuyas consecuencias no puede eludir. ¿Cómo puede creerse, a la vez, que en Platón, Aristóteles, Spinoza y Leibniz, la humanidad, progresivamente, se haya realizado, y aceptar, como perteneciente a la misma necesidad, la industria manufacturera, Robespierre y Napoleón inspeccionando los puestos avanzados? Es la cuadratura hegeliana. Este problema, en apariencia insoluble, lo resuelve Hegel en la *Ciencia de la Lógica* como en las *Lecciones de Filosofía de la Historia.*

¿Cómo lo consigue? Para intentar averiguarlo (y, a la vez, verificar esta hipótesis de trabajo), veamos cómo se presenta la *situación alemana* tal como le fue dado a Hegel aprehenderla.

EL CONTEXTO INTELECTUAL

Octubre de 1818. Europa ha sido pacificada y la Santa Alianza impone su organización. Alemania, que ha sido profundamente conmovida, vuelve a hallar su orden, sus sueños, y la realidad. En Prusia, la tradición, sólidamente reinstalada, retiene las «libertades» que había sido preciso consentir en el momento de peligro. De las orillas del Neva a la desembocadura del Tajo, en todos los aspectos, se *restaura*. Hegel, que se acerca a los cincuenta, está ya en posesión de su sistema. Ha abandonado Heidelberg, donde ha sido profesor durante dos años, y ha alcanzado la consagración. Acaba de ser llamado a Berlín, a la cátedra de filosofía más célebre de Alemania. Pronuncia su discurso inaugural:

«Al presentarme hoy por primera vez en esta Universidad en calidad de profesor de filosofía, cargo al que he sido llamado por el favor de S.M. el Rey, permitidme decir, en este proemio, hasta qué punto, en lo que a mí se refiere, considero como particularmente deseable y agradable consagrarme a una actividad académica más importante, precisamente en este momento y en este lugar. En lo que se refiere al momento, parecen haberse producido ciertas circunstancias a cuyo favor la filosofía puede de nuevo prometerse atraer la atención y la

simpatía y, esta ciencia, casi reducida al silencio, espera elevar nuevamente la voz. En efecto, poco tiempo ha, había por un lado la miseria de la época que concedía una gran importancia a los intereses mezquinos de la vida cotidiana, y por otro, estaban los grandes intereses de la realidad, el interés y la lucha con vistas a restablecer ante todo y de salvar en su totalidad la vida política del pueblo y del Estado, que se apoderaron de todas las facultades del espíritu, de toda clase de fuerzas, así como de los medios exteriores, hasta el punto que la vida interior del espíritu no podía tener ninguna tranquilidad. El espíritu del universo, tan ocupado por la realidad, atraído hacia el exterior, se veía impedido de replegarse hacia el interior y en sí mismo, para acceder a la patria que le es propia y gozar de sí mismo. Hoy, cuando este torrente de realidad ha sido roto y la nación alemana, de una manera general, ha salvado su nacionalidad, el fundamento de toda vida verdaderamente viviente, ha llegado el momento para que el libre imperio del pensamiento florezca en el Estado, de la manera que le es propia, al lado del gobierno del mundo real. Y la potencia misma del espíritu se ha revalorizado en esta época, hasta el punto que sólo las ideas y lo que les es conforme es lo que de una manera general puede mantenerse, y lo que pretende poseer algún valor debe justificarse ante la sabiduría y el pensamiento. Es, muy particularmente, este Estado que me ha acogido, el que, por su preponderancia intelectual, se ha elevado a la importancia debida en el mundo real y político, igualándose en potencia e independencia a Estados que le hubiesen sido superiores por sus medios externos.

»En este Estado, la cultura y el florecimiento de

las ciencias es un elemento de los más esenciales en la vida del Estado. Es necesario también que, en esta Universidad, la Universidad central, el centro de la cultura del espíritu, de toda ciencia y de toda verdad, la *Filosofía*, encuentre su lugar y sea, por excelencia, un objeto de estudio.

»No es solamente de una manera general que la vida del espíritu constituye un elemento fundamental de la existencia de este Estado, sino que, más exactamente, esta gran lucha del pueblo unido a su príncipe por su independencia para acabar con una tiranía extranjera y bárbara y por la libertad ha tenido su origen en lo más alto, es decir, en el *alma*. Es la fuerza moral del espíritu la que, habiendo experimentado su propia energía, ha levantado su estandarte y ha conferido a su sentimiento el valor de una potencia y una fuerza reales. Debemos considerar como un bien inapreciable que nuestra generación haya vivido, actuado y obtenido unos resultados movida por este sentimiento, sentimiento en el que se ha concentrado todo lo que es justo, moral y religioso. En una acción profunda y universalmente comprehensiva de este género, el espíritu se eleva a sí mismo hasta su dignidad propia; la trivialidad de la vida y la bajeza de los intereses desaparecen, y la superficialidad de la inteligencia y de las opiniones se muestra en su desnudez y se disipa. Esta profunda gravedad que ha penetrado el alma es el verdadero terreno de la filosofía. Lo que, por una parte, se opone a la filosofía, es la actitud del espíritu que se sumerge en los intereses y las necesidades del día y, por otra, la vanidad de las opiniones; en el alma que sufre su dominio, no hay lugar para la razón, que no busca el interés particular. Esta frivolidad debe disiparse

en su nulidad cuando se ha hecho preciso al hombre esforzarse en vistas de lo que es sustancial, y cuando se ha llegado al punto que sólo este elemento sustancial puede hacerse valer. Ahora bien, nosotros hemos visto a nuestro tiempo concentrarse en este elemento, nosotros hemos visto formarse la simiente cuyo desarrollo posterior, desde todos los puntos de vista, político, moral, religioso, científico, ha sido confiado a nuestra época.

»Nuestra misión y nuestra tarea consisten en consagrar nuestros cuidados al desarrollo filosófico de este fundamento sustancial, actualmente rejuvenecido y robustecido.»

Naturalmente, se trata de un discurso de circunstancias. Hegel se adapta a las costumbres universitarias. Pero no dice menos, exactamente, de lo que quiere decir en tales circunstancias.[17] Y lo que quiere decir, lo que quiere definir, es su propia actitud —es decir la actitud del pensador que ha elaborado el saber que permite a la filosofía convertirse en Ciencia— ante la «realidad de los hechos». Así pues, indica no solamente que, según él, es decir, según el saber consecuente, entre la actividad teórica y la situación histórica se establece una relación necesaria, sino que determina también cómo entiende él esta situación en su contenido. Es este punto, por el momento, el que debe llamar nuestra atención. La situación —la de 1818 en Berlín, en Prusia, en Alemania, pero también en toda Europa (una Europa que a los ojos de Hegel, en virtud de una demostración que tendremos que analizar, «simboliza» Alemania)— es entendida como *resultado*. Y lo que *resulta*, después de una tensión dramática, es

17. *Compendio.*

un *apaciguamiento*. El apaciguamiento, si leemos bien, se extiende a dos esferas, que por lo demás remiten una a otra. En un primer sentido, la «realidad» está actualmente calmada: no sólo es legítimo considerar como triviales a los que se dejan llevar por los dramas y las dificultades de la vida contidiana, sino que es justo devolver a sus proporciones normales a los que, dedicados a la salvación de su pueblo o del Estado, se han consagrado a tareas que, aunque fuesen heroicas, no dejaban por eso de ser particulares. En segundo lugar y al mismo tiempo, la opinión se ha apaciguado y lo ha hecho en la medida en que no ha podido dejar de manifestar la simplicidad de su naturaleza profunda: apenas puede negar ya, cuando el curso del mundo se ha serenado, que su esencia se divide entre los cálculos del interés personal y los caprichos de la pasión subjetiva.

En resumen, la situación no permite ya considerar seriamente la prodigiosa tormenta ideológica que ha sacudido el pensamiento alemán desde el *Sturm und Drang*, tal vez más aún desde 1789. Entendamos bien: no tomar en serio no significa aquí no tomar en cuenta —Hegel con toda evidencia la toma muy en cuenta y se nutre de ella—, sino no creer que en el seno de esta ideología inconexa haya podido florecer la verdad. Es cierto —dejemos provisionalmente a Hegel— que en Alemania, durante el casi medio siglo que va de la representación del drama de Klinger, en 1777, hasta el fin de las guerras napoleónicas, cunden los genios. Quizá jamás la invención teórica y poética ha sido tan densa, tan diversa y, al mismo tiempo, tan estrechamente unida a los problemas sociales y políticos.

En primer lugar, hay este *Sturm und Drang* que

se levanta contra el universalismo abstracto del Siglo de las Luces, que niega a Francia y a la lengua francesa el derecho a administrar la razón y organizar el futuro de la humanidad. El movimiento es prerromántico: exalta, tanto a propósito de la forma literaria como del contenido de las obras y de los actos, los derechos de la subjetividad creadora, más allá y más acá, a la vez, de la Razón razonadora y de la inteligencia polémica. Pero, más profundamente, concede valor al genio específico de los pueblos y de las lenguas, interpreta la evolución de la humanidad, no como una sucesión mecánica de opciones buenas o malas, sino como una floración imprevisible y, sin embargo, comprehensible, de fuerzas profundas que, como las fuerzas del cosmos, aparecen, estallan, avanzan sin reparar en obstáculos, y luego se debilitan y ceden su lugar a nuevas formas. Se apasiona por la diversidad del mundo y de los hombres. Se ve atraído por cualquier novedad, sea histórica, geológica o geográfica. Se afana buscando pacientemente pruebas, experiencias y documentos y expresa poéticamente estos descubrimientos en construcciones grandiosas y sin control.

Con más ahínco aún, da principio a una polémica contra la interpretación intelectualista que el Siglo de las Luces da de la religión. Al deísmo, a las diversas variedades de las religiones naturales, opone la solidez de la tradición, se refiere a la tradición del Norte —la luterana— o a la del Sacro Imperio romano germánico. Contra las deducciones del entendimiento que se esfuerza en reducir la trascendencia y legitimarla poniéndola al alcance del hombre, tiende a restaurar los derechos del sentimiento y el poder de lo sagrado. Vuelve a sumirse así en

el antiguo fondo místico de la metafísica alemana y halla de nuevo, más allá del compromiso del siglo XVIII, una filiación esencial.

Esta orientación del pensar, sin embargo, no alcanza su pleno valor ni descubre sus temas fundamentales más que con la Revolución francesa. Ésta la obliga a la radicalidad y, por sus virajes, sus avances y sus dramas, la somete a pruebas que no tardan en hacer aparecer sus verdaderos objetivos. Los intelectuales alemanes reciben el 1789 con entusiasmo. Es significativa, a este respecto, la actitud de Klopstock leyendo, en el primer aniversario de la toma de la Bastilla, esta oda de la cual son estos extractos:

> «Mil voces tendría, ¡oh, Libertad de las Galias!, y no me bastarían para poder cantarte: débil en exceso sería mi acento, ¡oh, Divina! ¡Cuánto ha conseguido! Incluso el más odioso de los monstruos, la guerra, ha sido sometido por ella. Cerbero tenía tres fauces y la Guerra tiene mil que aúllan oh, Diosa, en el estrépito de sus cadenas. ¡Ay! ¡Amado país mío! ¡Cuánto mal sobre la tierra! Pero el tiempo lo cura: ya no sangrará más, sino un solo dolor que no puede apagarse, aunque renaciese mi vida. ¡Ay! ¿No has sido Tú, Tú, patria querida, la que has ascendido la primera a las cumbres de la libertad, como ejemplo irradiante a los pueblos de tu alrededor! ¡Fue Francia, y tú, tú no has saciado tu sed saboreando el más preciado honor, y la sagrada rama de una gloria eterna, no has sido tú quien la ha cogido!» [18]

18. Citado por M. BOUCHER, *la Revolution française de 1789 vue par les écrivains allemands contemporains*, París, 1954, 40.

La admiración es grande, pero se matiza, como vemos, con el reproche. (Klopstock no vacila, por lo demás en la continuación del poema, con hacer de la Reforma luterana, nacida en la patria alemana, la condición para la Revolución francesa.) Bastará que, en Francia, aumenten las violencias y que los franceses respondan militarmente a la coalición para que se opere un cambio completo de actitud. Escuchemos nuevamente a Klopstock, algunos años después:

> «¡Ay de nosotros! Los que antaño sometieron a la monstruosa bestia han destruido por sí mismos la más santa de las leyes, la suya: ¡en sus batallas se han convertido en conquistadores! Si conoces maldiciones, maldiciones que jamás hayan sido oídas, maldíceles. Ninguna ley era parecida a ésta: que sea pues más terrible el anatema para los transgresores de la santa ley, para los traidores a la humanidad. Y vosotros, proferidlos entre vuestras lágrimas de sangre, los que ahora lloráis por haber sabido prever o lloraréis mañana cuando el destino llame. Mi amada ha muerto, y mi único hijo; el escéptico ha cesado de creerse inmortal.» [19]

En el fondo, la mayoría de los intelectuales alemanes —que no podían dejar, al principio, de acoger favorablemente un acontecimiento que anunciaba la renovación por la que clamaban con todas sus ansias y a viva voz— sólo esperaban una oportunidad para tomar distancia tanto respecto a Francia como a un dinamismo político tan fuertemente

19. *Idem*, 47.

señalado, al menos exteriormente, por la Ilustración. Esta ocasión les es proporcionada por la política jacobina y el imperialismo de la República. Si se exceptúa a Kant —quien, a pesar de su inquietud, permaneció indefectiblemente adicto a la obra y significación de la Revolución, aun cuando no fuese más que la expresión anecdótica de un «dulce sueño»—[20] y a Fichte —que, al menos hasta el *Discurso a la nación alemana*, consideró el 1789 como la tercera etapa, después de Jesucristo y Lutero, y quizá la más importante, en el camino que lleva a la emancipación de la Humanidad—,[21] el pensamiento alemán, bajo el estandarte del romanticismo, se lanza al asalto de la Francia revolucionaria.*

Esta reacción antijacobina —pero que puede ser comprendida también como reacción antifrancesa, anti-Aufklärung (y su concepción de la religión natural) o antiimperialista— no se desarrolla, ciertamente, de una manera ordenada. Sin embargo, es posible, esquematizando, señalar sus líneas principales. Tanto si se vincula —por medio de la enseñanza de Hamman, «el mago del Norte»— al pensamiento luterano o que vuelva, por un movimiento de regresión más decidido aún, a la tradición católica y romana del Sacro Imperio, se lanza a exaltar, en todos los campos, a la virtud germá-

20. *Vermischte Schriften*, F. Grass, 646.

21. *Cf. Considerations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*. Debe tenerse en cuenta, al estudiar este aspecto, el excelente análisis de A. PHILONENKO, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*.

* Es evidente que simplificamos considerablemente. Habría que estudiar, en particular, los matices, los cambios, incluso las contradicciones de F. Schlegel.

nica. Los extravíos de la Revolución francesa, las violencias que ésta ejerce en el interior y en el exterior, los fracasos que no cesa de experimentar son la consecuencia de un error fundamental: el del siglo XVIII. Del mismo modo que la experiencia profunda exige que el racionalismo de inspiración matemática sea sustituido por el poder de la vida, la operación combinatoria que hace las veces de pensamiento por la espontaneidad subjetiva, el método analítico y sus falsas claridades por el esfuerzo creador del genio individual, la voluntad de sistema por el dinamismo eternamente inacabado de la inspiración poética, igualmente la realidad histórica prueba la inanidad del humanismo abstracto que exportan, en la punta de sus bayonetas, las tropas de la República, e impone el reconocimiento de una realidad determinante: el Pueblo.

Ahora bien, sólo los alemanes constituyen un *pueblo* en el sentido riguroso de la palabra. A la noción de Estado como hecho contractual, que se esforzaban en definir juristas y pensadores políticos, a la ilusión de la Nación a la cual el fanatismo francés intenta dar, por la fuerza, una consistencia, se opone la evidencia concreta del pueblo. Porque los ingleses, los franceses, no constituyen verdaderamente *pueblos:* han roto con sus tradiciones profundas, no han comprendido su esencia histórica y han abolido estúpidamente el pasado en beneficio de un presente mal dominado; y están, desde entonces, como separados de sus raíces y a merced de los acontecimientos. Así, la esperanza de la humanidad se deposita en el pueblo alemán que, él sí, ha permanecido muy próximo a sus orígenes a pesar de Federico el Grande y gracias al recuerdo siempre efectivo del Sacro Imperio, a la predica-

ción luterana y a la religiosidad enteramente interior que engendró.

El nacionalismo de Herder, del *Athenaeum*, de los hermanos Schlegel, de Arndt, de Novalis, no posee aún la vocación imperialista que tomará más tarde: la ejemplar Alemania debe servir a la humanidad, no dominarla; recoge un destino que, en las otras naciones, se desvanece; y al asumirlo, hace una promesa, la promesa de la realización de una humanidad superior:

«Yo veo en todas las grandes acciones de los alemanes, sobre todo en el campo del saber, el germen de una gran época que se acerca, y creo que dentro de nuestro pueblo, sucederán cosas como ninguna otra generación humana ha visto jamás. Una actividad sin descanso, una aptitud para penetrar profundamente en el interior de las cosas, disposición para la moralidad y la libertad, he aquí lo que yo encuentro en nuestro pueblo. Veo, por todas partes, las huellas de algo que se prepara.» [22]

1806. El hundimiento del ejército prusiano radicaliza la ideología romántica. En esta ocasión, no es sólo el sentimiento que reivindica, es la dura exigencia de la supervivencia que se impone. Los bivacs del ejército francés iluminan con un resplandor diferente el sueño de la grandeza alemana. Las *Lecciones sobre la Historia Universal*, expuestas en 1807 por F. Schlegel, los *Elementos del Arte de la política* de Adam Müller, publicados en 1809, los artículos de A. von Arnim manifiestan, entre otros, con los escritos de Arndt, esta voluntad de movilizar y actualizar las potencialidades germánicas contra la estrepitosa, absurda e irrisoria vic-

22. F. SCHLEGEL, *Fragmente*, citado por MAX ROUCHÉ. Introducción a su traducción del *Discurso a la nación alemana*, 29.

toria napoleónica. Sin duda, el pueblo alemán es el primero; pero, en el momento presente, es a nivel de los conflictos entre Estados que debe combatir. La actualidad le obliga a modernizarse, a romper con los tranquilos hábitos políticos, cuyo modelo proporciona la actividad de Goethe, ministro en Weimar: Bonaparte ha relegado a Federico el Grande al museo. El romanticismo entra en su fase de activismo político: apóstol, bien pronto, de una renovación católica, bosqueja el diseño cuyos rasgos acentuará, en la práctica, Bismarck y, luego, otros, más monstruosos aún.

Hay, en este concierto, una voz que va al unísono y que, no obstante, tiene otro origen y apunta a otros objetivos. Aquél de quien los románticos se habían apoderado para hacerlo su teórico y que no había tardado en tomar distancia, se manifiesta. Del 13 de diciembre de 1807 al 20 de marzo de 1808, J. G. Fichte, ante un público en su mayor parte mundano, pronuncia sus catorce *Discursos a la nación alemana*. El texto de estas conferencia contiene una polémica, muy viva, contra la insipidez de la *Aufklärung* y una crítica, no menos viva, de la exaltación romántica; pone en cuestión la pretensión francesa de administrar autoritariamente el destino del hombre; pone de manifiesto los múltiples derechos del pueblo alemán a pretenderse *Urvolk* —pueblo originario, pueblo por excelencia—, con tal que sepa a qué se compromete al asumir su tarea regeneradora. Entre los ideólogos románticos que, llevados por el resentimiento, se abandonan a coléricas ingenuidades y la legítima agresividad de Fichte, hay una ruptura de tono completa. Por un lado, el sentimiento herido que se rebaja a la propaganda, por otro, la filosofía que, deliberadamen-

te, rechaza dejarse superar por los hechos y se esfuerza en definir una inteligibilidad que permita una práctica efectiva...

Los *Discursos a la nación alemana*, cuya audiencia inmediata, en definitiva, fue mediocre, sirvieron de pretexto a muchas operaciones, entre ellas a la del socialista Lassalle, quien las utilizó, medio siglo más tarde, para hacer evidente la función directriz del proletariado alemán en la emancipación de la humanidad. Traducen, consideradas más profundamente, un estado de espíritu en el que se entremezclan, en un conjunto en el que es difícil distinguir la parte de lógica y la de retórica, unas contingencias políticas y la exigencia conceptual. Hegel, director del gimnasio de Nüremberg, estuvo relacionado directamente, sin lugar a dudas, con este estado de espíritu. Aseguraríamos que el autor de la *Fenomenología del Espíritu* sacó una experiencia de todo ello. Y comprendemos un poco mejor la significación teórica que da, en 1818, a este apaciguamiento histórico, apaciguamiento que, a sus ojos, es la condición empírica no sólo de la elaboración de la Ciencia, sino también de su intelección.

El pensamiento alemán, teórico en lo más profundo de sí mismo, acaba de verse envuelto en una tormenta histórica que ha autorizado todos los desenfrenos especulativos. Mientras la *Aufklärung*, en Kant y en Fichte, manifestaba, junto a verdades esenciales, su profundo error, el romanticismo, del que Schelling, iba a revelarse el pensador más profundo, evidenciaba, por su lirismo incontrolado y sus opciones pueriles, su ligereza teórica. Entre Napoleón, administrador de la Revolución, vencido, y Prusia, irrisoriamente vencedora, entre Alemania, hija de Lutero, y Alemania, nieta del Sacro Imperio,

entre el romanticismo, entregado a lo seudo-concreto y a las fantasmagorías de la intuición, y la filosofía de la reflexión, constreñida a la insipidez por su propia potencia crítica, no hay elección posible. Hay que ir más allá y definir un nuevo tipo de inteligibilidad.

El drama histórico ha sido necesario: en él y gracias a él, han aparecido formas nuevas de la existencia y de la conciencia. Es preciso, sin embargo, romper con los debates ideológicos que ha originado si se desea comprender el presente (y el pasado que está en su origen), si se quiere pensar correctamente el futuro. Ahora las mieses crecen. La noche desciende sobre los campos de batalla. La lechuza de Minerva emprende el vuelo, convencida de no verse ya deslumbrada por la falsa claridad de los acontecimientos y de las pasiones.

Pero la calma de los tratados y el orden de las alianzas no bastan: para comprender el tumulto reciente de las armas y de las opiniones, para darle su pleno sentido y situarlo en su lugar adecuado, para entender, en su profundidad, este desencadenamiento de lágrimas, de sangre, de discursos y de gritos que, a través de los siglos, abruman a la humanidad y la conducen hacia ella misma, para concebir la Revolución, las guerras napoleónicas, el nacimiento del Estado moderno (principio, pueblo y nación a la vez), no como acontecimientos en bruto, sino como manifestaciones de la dura necesidad, es necesario un instrumento. Hegel escoge este instrumento y su elección es decisiva: para sí, es decir, para nosotros que intentamos comprender cuáles podían ser los motivos teóricos del filósofo Hegel, y en sí, es decir, para nosotros que no podemos dejar de interpretar la obra hegeliana como un

momento de la racionalidad europea. El medio que utiliza Hegel para pensar es el mismo medio que le proporciona la tradición occidental: la *metafísica.*

A esta decisión conducen sus meditaciones de juventud: la reflexión sobre la vida de Jesús le convence, y nos convence, de que la aproximación teológica es insuficiente; los estudios sobre el espíritu del cristianismo (y del judaísmo) o sobre la esencia de la Ciudad griega le constriñen a pensar en una visión del devenir más sistemática y más trabada, por la que el concepto transite como en su lugar privilegiado; el análisis de los filósofos, sus contemporáneos, Fichte, Schelling, Reinhold, Jacobi, le permiten constatar que allí donde el concepto está presente, el tratamiento que se le inflige lo convierte en teóricamente ineficaz: ¿se plantea el dilema, caro a la época, de los derechos respectivos de la fe y del saber? Debe reconocerse en seguida que ninguno de los dos hechos no está pensado seriamente por los que se aventuran en esta polémica.

Los políticos (y los militares) han perdido la partida: es la mediocridad calculadora de Metternich la que, finalmente, triunfa. Los juristas pierden el aliento intentando establecer de derecho lo que imponen los hechos. Los economistas describen, pero no saben a qué remite, fundamentalmente, su descripción. Los poetas, rotos, sordos a sus vocaciones poetizan en la «contingencia» del verbo. Los filósofos enseñan, los historiadores descubren, los físicos experimentan e «inventan» planetas de los cuales, en buena lógica, se hubiera podido prescindir. En cuanto a la práctica común, envarada por la interpretación ideológica que tiene de sí misma,

continúa ignorando hacia dónde va, qué es lo que, profundamente, quiere.

Bastaría una metafísica adecuada para que estas autenticidades y estas carencias parciales se organizasen y, al destruirse mutuamente, se completasen. El modelo metafísico legado por la tradición no podría, sin embargo, cumplir esta función: él mismo está impregnado de errores y de falta de certeza. Es una nueva metafísica lo que es preciso definir y que, precisamente, no es metafísica.

EL PROYECTO METAFÍSICO

«Lo que antes se llamaba metafísica ha sido extirpado radicalmente y ha desaparecido de entre las ciencias. ¿Dónde, pues, podrían percibirse los ecos de la antigua ontología, de la psicología racional, de la cosmología, e, incluso, de la vieja teología racional? ¿Las investigaciones sobre la inmaterialidad del alma, las causas mecánicas y las causas finales, cómo despertarían el menor interés? Del mismo modo, las pruebas tradicionales de la existencia de Dios apenas son mencionadas más que a título histórico, o por las necesidades de la edificación y de la elevación del sentido. Es un hecho que el interés por la forma, por el contenido de la antigua metafísica, o incluso por ambos a la vez, se ha perdido completamente. (...)

»La vieja metafísica tenía, a este respecto, un concepto del pensamiento más elevado que el que hoy se ha convertido en corriente. En efecto, establecía que lo que el pensamiento conoce de las cosas y en las cosas es lo que hay de verdadero en ellas, en la medida en que ellas ya no son aprehendidas en su inmediatez, sino que son elevadas a la forma del pensamiento y se convierten así en algo pensado. Esta metafísica consideraba que el pensamiento y sus determinaciones fundamentales no eran extrañas al objeto, sino que más bien consti-

tuían su esencia, que las *cosas* y el *pensamiento de las cosas* —como indica nuestro lenguaje, por lo demás— concuerdan en sí y para sí, y que el pensamiento, en sus determinaciones inmanentes, forma con la verdadera naturaleza de las cosas un sólo y mismo contenido. (...)

»La lógica objetiva ocupa el lugar de la vieja metafísica, que formaba un corpus científico consagrado al mundo, y produce solamente *pensamientos*. Si hechamos una ojeada sobre el estadio último que ha alcanzado esta ciencia, vemos inmediatamente que la lógica objetiva ocupa, en primer lugar, el sitio de la *ontología* —esta rama de la metafísica que debía examinar la naturaleza del *ente*—; el *ente* comprende igualmente al *Ser* y a la *Esencia*, para los cuales nuestra lengua ha conservado afortunadamente expresiones bien distintas. Pero la lógica objetiva comprende también las otras partes de la metafísica, en la medida en que ésta intentaba captar, con las formas puras del pensar, los substratos particulares, tomados, ante todo, a la representación, como el alma, el mundo y Dios, y en la medida en que las *determinaciones* del *pensamiento* constituían lo *esencial* de su manera de considerar a las cosas. La lógica, en cambio, estudia estas formas sin referirse a los substratos y a los sujetos de la *representación* y examina su naturaleza y su valor en sí y para sí. La metafísica, que negligía este examen, se atraía justamente el reproche de utilizar estas formas *sin crítica*, sin buscar previamente si, y cómo, podían ser determinaciones de la cosa-en-sí (según la expresión kantiana) o solamente determinaciones de la razón. La lógica objetiva es, por consiguiente, la verdadera crítica de estas determinaciones, una crítica que no

las considera desde un punto de vista abstracto, oponiendo el a priori al a posteriori, sino que se vincula, más bien, a ellas mismas, en su contenido particular.»[23]

Estos tres textos han sido extraídos del primer *Prefacio* y de la *Introducción* de la *Ciencia de la Lógica.* Concuerdan mal, en apariencia: en el primero Hegel constata el desinterés del pensamiento de su tiempo hacia los problemas y los objetos de que se ocupaba la metafísica tradicional; en el segundo, subraya la excelencia de esta misma metafísica al menos en cuanto a su perspectiva de conjunto; en el tercero, define su lógica como ciencia que, realizando con más seriedad los objetivos de la empresa metafísica, debe sustituirla legítimamente. En resumen, la metafísica ha caído en desuso; sin embargo, constituye la forma más elevada de la ciencia y ha llegado el momento de su correcta realización.

No podríamos comprender lo que significan exactamente estas fórmulas si no recordásemos, ante todo, el sentido que la voluntad metafísica ha tomado en el seno del pensamiento occidental y cuáles son los obstáculos a los que su desarrollo ha debido hacer frente. Puesto que, es preciso repetirlo, en relación a esta voluntad es como se determina el proyecto hegeliano; a propósito de ella es como se plantea el problema de la modernidad de Hegel: por eso es preciso evocar liminarmente su naturaleza profunda. Y no olvidemos algunas banalidades esenciales: la primera, y la más importante, sin duda, es que la metafísica no es, no ha sido jamás, durante todo el tiempo que ha estado

23. *CL,* 1, 5.

en vigor, una parte de la filosofía, la que viene al final, cuando se ha hablado ya de todo, cuando se ha abordado lo que sea y hay todavía algo por decir o alguna realidad por comprender. Es un *modo*, una manera, rigurosamente determinada en su objetivo, diversificada, según su devenir, en sus métodos de exposición y sus interrogaciones singulares, de tratar la filosofía, de plantear y resolver los problemas por los que ésta se interesa. Ser metafísico es decidirse a filosofar de una *cierta manera*, porque se piensa que no sería bueno ni justo filosofar de otra.

Desde este momento, del problema de la metafísica se nos remite al de la filosofía, o mejor, a la decisión de filosofar. En el mismo centro del sistema hegeliano y de sus múltiples desarrollos, en particular el estético y el político, surge constantemente un oculto temor, el temor de que la filosofía no tenga su oportunidad, como se dice, que la lógica de la filosofía —para tomar la admirable expresión de Eric Weil— sea un delirio bien organizado y la *voluntad* de filosofar una superchería. ¿Cuál es, pues, esta voluntad y qué pretende?

Es lo que la obra platónica define, por primera vez en la historia de la cultura occidental, de una manera inequívoca. Es lo que hay que replantearse constantemente cuando un texto cualquiera se inscribe deliberadamente bajo la rúbrica «filosofía». Es aquello sobre lo que todo hegeliano debe reflexionar en primer lugar. Platón parte de dos constataciones —la carta VII lo atestigua, al menos simbólicamente—: la primera es que los hombres, juguetes de sus intereses y de sus caprichos, son presa de la violencia, que se entregan apasionadamente a esta dialéctica de los conflictos y de

los combates que parece requerir toda su energía y todas sus esperanzas, pero que, en el fondo, sufren este mal radical que es el miedo, el miedo a perder su vida o su dignidad, que no saben realmente lo que quieren y que —ignorando su profunda tendencia al orden y a la paz— se lanzan al «lo que sea» de sus impulsos individuales o colectivos; la segunda es que, en el seno de este desasosiego, se perfila un rigor, constante e ineluctable, el del lenguaje, del razonar, de las palabras que un hombre, según su situación y su voluntad declarada, no puede dejar de pronunciar ante su prójimo, ante este otro con el que habla, que lo escucha y que, también él, habla, aunque no fuese más que para dar su asentimiento, con una simple palabra...

La violencia y la palabra: a partir de esta ambigua bipolaridad se instituye la decisión de filosofar. El filósofo afirma que la exigencia de la palabra, la necesidad del discurso son capaces de suprimir o, al menos, de reducir y de canalizar la realidad de la violencia. Veamos el sentido común, y los que son sus fundadores: los políticos, los poetas, los retóricos y los sofistas, y el trato que infligen al lenguaje: éste no es para ellos más que reflejo e instrumento; expresa, en el decir de éste, lo que éste cree y quiere (o cree querer) y le permite, con tal que sea hábil en su manejo, salir vencedor en estas justas oratorias que implica la sociedad política. El sentido común está parcialmente en lo cierto: el razonamiento puede no ser más que un medio cultivado, incluso refinado, de ejercer la violencia y de imponer por procedimientos más sutiles que el simple recurso a la fuerza bruta, los caprichos, los intereses o las pasiones del que está hablando. Y, sin embargo, el «violento» que se presta

a hablar (o que cree ingenioso hacerlo) se desarma en el mismo momento en que piensa adquirir un nuevo poder. Ignora, cuando entra en diálogo para decir lo que quiere, que está buscando ya legitimar, a hacer valer frente a otro, el objeto y la orden de su voluntad (de su capricho, de su pasión, de su interés). Ignora, haga lo que haga y a menos que tenga la extraña facultad de Calicles, el último interlocutor del *Gorgias*, que se está ofreciendo a los ataques del filósofo.

Estos ataques son modestos, pero eficaces y precisos. Sócrates, al principio, no dice nada que sea positivo. Se contenta con interrogar, con preguntar a los que discuten con él lo que quieren decir exactamente y si son capaces verdaderamente de legitimar los pareceres que dan, en general, con mucha suficiencia. Y, bien pronto, la inconsistencia de su razonamiento, las contradicciones que éstos esconden torpemente, las distorsiones que se imponen, las lagunas que su falsa plenitud encubre, se hacen evidentes. Con ironía, Sócrates obliga a sus interlocutores a examinar de nuevo la cuestión; de hecho, los condena al silencio; a no hablar más antes de saber lo que quiere decir hablar. Los coloca en una simple alternativa: o bien reconocen que las opiniones que invocan expresan, más o menos hábilmente, sus pasiones y sus intereses; o bien, confiesan que el lenguaje tiene otro sentido y que, hasta allí, no han dicho nada válido. En el primer caso —es la eventualidad que Calicles acepta valientemente— escogen tener la fuerza como juez en última instancia; en el segundo, no niegan ya que es necesaria otra educación, que se impone una nueva disciplina, la que define el filósofo...

¿Qué dice el filósofo? Solamente esto, que, en

el diálogo, se ofrece al hombre, fascinado y torturado por la violencia, y el miedo, una salida. Cuando la irrisión de las opiniones es evidente, cuando no subsiste más que las ruinas incoordenables de los pareceres contradictorios, subsiste la palabra. En el fondo de esta extrema pobreza, tiene su manantial el gran río que hará brotar las mieses: este río se llama *Ciencia;* su caudal es el del razonamiento. Puesto que el hombre habla y quiere hablar, que consienta, deliberadamente y a pesar de las dificultades y peligros que encuentre en ello, a querer ser el animal cuya esencia es hablar, es decir, *dirigirse* a otro; que se implante en la palabra como en su mayor bien y que se esfuerce por obtener de ella lo que espera: no tener más ese miedo insoportable.

He aquí el sentido de la apuesta filosófica: en el diálogo, gracias al poder exaltante que éste suscita, se instituye poco a poco y a pesar de los obstáculos que la presencia de los intereses engendra, un tipo de razonamiento que todos, sea cual sea su situación de origen y lo deseen o no subjetivamente, están obligados, en definitiva, a aceptar como el único razonamiento que, sobre este u otro tema, se puede tener correctamente. Un razonamiento así ha sido calificado después como *universal.*

La *universalidad,* que ha recibido otras determinaciones (y más exactas), cuando, más tarde, en el devenir de la cultura, fueron definidas las normas del racionalismo experimental, es, ante todo, esto: el hecho de que, de remisión en remisión, todo interlocutor real y, más bien, posible debe convenir que no se puede decir de otra manera lo que acaba de ser dicho, *dicho* que, desde entonces, se convierte en *texto* o, si se prefiere, en *ciencia.*

A este respecto, la universalidad es la categoría fundamental o casi fundamental. En todo caso, es, en el orden de la comprensión, anterior a la de *verdad*, que la metafísica clásica ha erigido como su principio. ¿Quizá es necesario convenir que, más profundo que lo *universal*, está el *sentido*? ¿Qué significaría, en efecto, esta exigencia de adhesión si no hubiese, como estrato originario, esta realidad del orden humano, ávida de hacerse reconocer como tal, con y contra los dioses, con y contra la *physis*, con y contra la transcendencia o la historia? Pero éste es, precisamente, un tema hegeliano y ya volveremos a él.

Lo importante ahora para nosotros, que intentamos recobrar la idea que está en la base del proyecto filosófico —momento inicial de la metafísica occidental— es definir la práctica que tiene las mejores oportunidades de actualizar este objetivo teórico del razonamiento universal. Esta práctica es la de la legitimación y su acto es, exactamente, el diálogo. Aparentemente, en el diálogo se ejerce un poder limitativo. ¿Acaso no se organiza la argumentación, las más de las veces, en torno a lugares comunes, en torno a la banalidad de experiencias reducidas a su mínimo común múltiplo? De hecho, en el seno del intercambio más mediocre, se deja ver algo más profundo que va a convertirse en el método de la ciencia. El que argumenta, en efecto, no podría satisfacerse expresando su pensamiento, afirmándolo; la frase que enuncia debe explicar, en su mismo enunciado, por qué se enuncia así, con este vocabulario y con esta sintaxis y, al mismo tiempo, por qué es mejor, hasta otra más amplia información, que toda otra frase enunciada sobre el mismo tema. Ya se ve que no es por azar o por razones estilísticas

contingentes que el pensamiento filosófico, señor de sí mismo, se expresa, por primera vez, como diálogo. Éste (y la dialéctica que implica) es, por así decir, la forma obligada en y por medio de la cual la universalidad se constituye.

He aquí la filosofía, la forma más elaborada de la cultura, ordenada en función de su teoría y de la práctica teórica que ella exige. Del razonamiento universal, el filósofo espera —por el momento el problema no es saber si este proyecto tiene oportunidad de triunfar— el fin de la violencia, es decir, la definición de una organización social y moral que lleve consigo la satisfacción fundamental a la que, a través de sus pasiones y a pesar de ellas, el hombre aspira. Gracias a este razonamiento, el loco, el criminal, el bárbaro (el que no tiene de hombre más que el aspecto exterior) pueden ser cómodamente identificados, comprendidos y reducidos. ¿Pero, en realidad, este razonamiento, de qué habla? ¿Cuál es, en el fondo *su objeto*? En la base de los problemas que plantea, hay, naturalmente, los motivos de los hombres que no pueden ya ejercer o sufrir la violencia; ¿pero en qué, realmente, fundamenta sus respuestas? No podría ser en la *experiencia*, inconexa y contingente. Esta última es, precisamente, el material de que se nutren las opiniones contradictorias y se alimentan estos falsos diálogos en los que cada uno no hace más que reafirmar lo que cree de antemano.

Porque los *hechos* —tal como se les entiende corrientemente— no pueden ser invocados como testimonio: su sentido es función de la interpretación, es decir, de las pasiones y de los intereses del que los invoca. La decisión de filosofar consiste precisamente en no admitir nunca sin crítica la eficacia

teórica del hecho: no sirve como prueba más que lo que puede ser integrado en el sistema del razonamiento aceptable universalmente. Además, conviene recusar, de antemano, lo empírico y sus lecciones. Con lo cual es posible que se distinga mal, en esta perspectiva, el alcance de un razonamiento que tiene por única justificación la adhesión que el interlocutor le concede. Un tal razonamiento tiene pocas posibilidades de ser retenido si tiene solamente para oponer a las opiniones (cuán nutridas de referencias empíricas y de ejemplos) el único hecho del que el oyente de buena fe no puede recusar la exactitud. Que el oyente haya decidido no ir de buena fe, que conceda más importancia al silencio que a la palabra, que, peor todavía, considere el lenguaje como un instrumento que agota en su uso toda su significación, y entonces todo se viene abajo.

Calicles —al decir que las palabras de Sócrates (que, en la lid dialéctica, ha triunfado sobre él) ya no le interesan y que se reserva otro tipo de dominio— constriñe al filósofo a convertirse en metafísico, a pasar de la idea de *universalidad* a la de *verdad*. Este mundo, del que habla el hombre común y que se da en la percepción, no es, no podría ser el mundo real; si el sentido común está lleno de contradicciones, es debido a que refleja la disparidad, la confusión, el desorden esencial de los fenómenos. Es necesario, pues, suponer que existe otro mundo diferente de aquél, un trasmundo, objeto del razonamiento universal. El hombre, cuando consigue liberarse de sus pasiones, experimenta su existencia, por lo demás. Pero lo que hace necesaria su existencia es menos una experiencia que una exigencia. Más allá de esta realidad que se muestra de-

masiado fácilmente, tiene que haber una realidad estable y ordenada, a la que sin duda no se accede sin esfuerzo, pero cuya solidez confiera consistencia al razonamiento filosófico; de lo contrario, únicamente queda abandonarse a la injusticia y a la violencia.

Así se desenvuelve la lógica de la decisión filosófica: dicha lógica conduce, mediante una reflexión sobre el estatuto de la palabra, del rechazo de la violencia a la afirmación metafísica. El razonamiento que, llevando consigo la adhesión de cada uno, es capaz de reconciliar a los hombres y ordenar sus conductas, obtiene su eficacia del hecho de ser *verdadero,* de expresar correctamente lo que *es.* Su universalidad es un indicio: el indicio de que el hombre ha roto con el mundo de la percepción y de la pasión, que ha comprendido su seudo-ser y que se ha abierto a otro mundo cuya estabilidad, transpariencia, armonía, consistencia propia permiten enunciar juicios claros, distintos y que permanecen válidos en cualquier circunstancia.

Lo hemos ya advertido: el descubrimiento de este trasmundo exige una mutación radical, no solamente del pensamiento sino también de la conducta. La educación platónica, por ejemplo, que permanecerá como un modelo, constriñe al aprendiz de filósofo a dominar su cuerpo y su afectividad, a ejercitarse en la investigación mediante la disciplina de las «ciencias que despiertan», en resumen, a operar una alteración completa de la propensión natural. Se puede ser un buen médico y estar enfermo, ser un excelente psicólogo especialista de la atención y ser un perfecto distraído: el defecto empírico, en estos dominios, no es signo de una carencia intelectual; pero no se puede ser filósofo e in-

justo, es decir, irrazonable. Ésta es al menos la exigencia filosófica original...

La metafísica es, pues, la *Ciencia*. Construye un razonamiento universalmente aceptable que, diciendo exactamente lo que es tal como es, se ofrece a definir, para cada uno y para todos, singular y colectivamente, la práctica correspondiente al deseo más profundo de la humanidad, bien que el menos confesado: la realización de la Razón. Hasta aquí no hemos hecho más que aludir a esta categoría, la *racionalidad*. Es que efectivamente viene a continuación de las de *sentido, universalidad, legitimación, verdad*. Pero, gracias a ella, los conceptos precedentes reciben una luz mejor. La razón, en la filosofía griega, es *logos*, que quiere decir, ante todo, la *palabra* y el conjunto de palabras agrupadas poseyendo un sentido: el razonamiento. Pero significa también exactamente: *razón*. La indicación, que subraya la necesidad de esta implicación, es valiosa: no podríamos hacer un razonamiento digno de este nombre si no somos capaces de *dar razón*, de legitimar la serie de sus enunciados. Pero pronto la razón se hipostaría: orden y obligación inmanentes al ejercicio del que habla (y quiere hablar seriamente), no tarda en ser considerada como una propiedad real que posee el hablante.

Aristóteles que, genialmente, quiso atraer al hombre desde la experiencia al terreno de la filosofía-metafísica, juega con esta ambigüedad cuando define a la humanidad como una especie «que posee el *logos*». A primera vista, hace una simple constatación: el hombre habla; pero indica, más profundamente, que este acto lo constituye, en el orden natural, como un ser aparte que posee una cualidad específica que le confiere ciertos privilegios. La me-

tafísica posterior insistirá todavía más en esta ambigüedad: dirá, además, que el hombre *es* razón (que la posee) y que es *razonable* (que no la tiene, y que puede tenerla). Con lo cual, cualesquiera que sean estas cómodas obscuridades, la decisión filosófica se explicita mejor si descubrimos uno de sus axiomas importantes: el hecho de que el hombre habla y desea que los sonidos por él emitidos sean aceptados como interesantes por sus semejantes significa que en todo hombre digno de este nombre reside un poder (o una facultad) que le permite no solamente convencer a otro, sino también acceder a lo que *es* fundamentalmente.

La filosofía hecha metafísica, por lo menos en lo que concierne a la búsqueda de las raíces de la empresa hegeliana, está suficientemente definida. Su proyecto: la *Ciencia*, que dice lo que es tal como es; su práctica teórica: la constitución de un agente que hable o escriba, capaz de legitimar lo que exponga; su objetivo: reducir la violencia y demostrar que no es más que un disparate; su objeto: el Ser; su instrumento: la Razón; su método empírico: el diálogo (que pronto se transforma en *cursos* que dan lugar a *libros* que fijan las palabras de los diálogos o de los cursos).

Definirse así es imponerse tareas. La primera es, si así puede decirse, un asunto interior: se trata de exponer el sistema de la realidad metafísica, de describir ésta según su orden y sus jerarquías y, después de haberla contemplado, representarla. En el curso de los siglos, el pensamiento occidental se ha ejercitado en esta tarea, a la vez lógica y ontológica, con una sutilidad y una constancia que le han valido los éxitos más admirables. Y, a este respecto, cualesquiera que sean las burlas que los di-

versos partidarios de lo empírico puedan hacer, los sistemas metafísicos, de Tomás de Aquino a Spinoza, superan, por la amplitud y el rigor de su construcción teórica, todas las impugnaciones que los detentores de la *experiencia* promueven, aquí y allá, a tenor de las circunstancias. El sentido común, con sus argucias y su técnica de los ejemplos, encuentra siempre *razones*; pero jamás tiene *razón*...

Sin embargo, la oposición que presenta dicho sentido común define una limitación que constriñe al metafísico a usar del razonamiento de otra manera. Dejemos a Calicles, que tiene mala voluntad. Aceptemos el interlocutor de buena fe —Adimante en la *República* o, mejor, el estudiante que asiste a los cursos de Aristóteles. El alumno, ingenuamente, está dispuesto a aceptar la argumentación filosófica. Pero difícilmente encuentra un punto de apoyo que se lo permita. Pocas cosas, en su contexto, le inclinan a creer que más allá del mundo de la percepción y de la pasión, exista una realidad más verdadera. De hecho, las pruebas que confieren su eficacia a la decisión de filosofar son débiles: Sócrates no consigue convencer a sus jueces y se obliga a morir; Platón fracasa en sus empresas políticas; la Ciudad, que a pesar de la aparente animosidad que tenía hacia la voluntad filosófica, la llevaba en el fondo de sí misma, está vencida. Entonces, ¿cómo valorar la significación de la operación filosófico-metafísica?

El tránsito de Platón a Aristóteles —que da, veintitrés siglos más tarde, su sentido al hegelianismo— actualiza teóricamente este problema. Platón —lo demuestra Aristóteles— juzgaba que es suficiente establecer, *axiomáticamente,* que debe existir un mundo diferente del de la percepción; y, cuando se veía obligado por el interlocutor, se contentaba

invocando experiencias espirituales, como la de Alcibíades al final del *Banquete*, que hay que admitir que son excepcionales. ¿Y qué pasa con aquél a quien no gusta Sócrates? ¿Debe plegarse, a pesar de todo, al duro programa pedagógico definido por la Academia? ¿Tendría incluso la fuerza para adherirse a él si no tiene algún motivo serio para hacerlo? Aristóteles comprendió tan bien este conjunto de problemas que se resolvió a romper con la doctrina platónica (o atribuida a Platón) del mundo superior separado de éste, extraño a éste, trascendente. Según él, y debido a que la legitimidad de la decisión filosófica es evidente, el filósofo debe ser capaz de manifestar, *aquí* y *ahora*, su eficacia teórica y práctica; es necesario que lo que *es* esencialmente tenga una relación con lo que aparece y que dé cuenta de ello de alguna manera.

El mundo superior de las esencias no es solamente el objeto del razonamiento universal; su función es también la de aportar a lo existente, a lo que cada uno percibe y desea inmediatamente, una inteligibilidad que, como tal, restablezca el orden. La esencia es *razón* de lo existente, pero por su lado, la esencia tiene necesidad de lo existente para manifestarse, para atestiguar su ser-esencial. Es ésta la otra tarea a la que se ve obligada la metafísica por su lógica: restablecer el vínculo entre la experiencia fundamental que propone y la experiencia a la que cada uno, según la contingencia, está sometido.

Esta segunda tarea también es ejemplarmente cumplida por el pensamiento occidental. El poder teórico definido por la racionalidad griega es tan grande que permite a las nuevas y sucesivas formas de la cultura integrar en su dominio el espesor del

derecho romano, el dramatismo de la visión judeocristiana, la invención física y social del Renacimiento europeo. La operación reductora no se realiza sin dificultad y sin contradicción: la filosofía hegeliana de la historia subrayará, por lo demás, los puntos más relevantes de este renovado conflicto. No deja por ello de resultar teóricamente triunfante (y, al mismo tiempo, históricamente eficaz): el propietario se cree obligado a legitimar racionalmente su derecho a poseer, el creyente a justificar la fe, el físico triunfante a fundamentar sus cálculos. Y es siempre mediante una referencia, más o menos matizada, más o menos pura, a la realidad metafísica como se constituyen la doctrina del derecho o la teoría política, la teología o la concepción física.

Al triunfar así, la razón se agota; al conceder tantos préstamos, se compromete. El peso de las experiencias se hace cada vez más agobiante. A la teología —porque sin duda, ya estaba predispuesta a ello—, la metafísica la integra bastante fácilmente; con la física, la cosa no marcha tan bien. El físico, en efecto, introduce un tipo de experiencia que no tiene nada que ver con la de la contemplación, y muy poco con la de la intersubjetividad. Desde este momento, al lado de la de Calicles —que subsiste—, se manifiesta otra impugnación, extraña por su forma y cada vez más eficaz. Es extraña, en efecto: por un lado, participa de la misma voluntad de racionalidad que la empresa filosófica; como ella, intenta asegurar, al mismo tiempo que la inteligibilidad fundamental, un poder al hombre, considerado como depositario del pensamiento; actualiza, reforzándolos, los conceptos y proyectos fundamentales del filósofo (evidentemente, nociones como las de «razón», «causa», «ley», «orden», «armonía», «géne-

sis», «diferencia», «identidad», «oposición» hallan, en lo que tenemos costumbre de llamar *ciencia* desde Galileo y Descartes, una expresión y una definición mejores. Pero este éxito no lo obtiene más que indirectamente: al mismo tiempo, con más o menos discreción, pone en cuestión los criterios de juicio filosófico; exactamente igual que un no-filósofo, invoca los hechos, la experiencia cotidiana, el testimonio del objeto. Sabe bien —toda la obra de Hume lo demuestra— que la inteligibilidad es una cuestión teórica; pero rechaza admitir que esta inteligibilidad esté ya allí, en un sistema cerrado, que tenga derecho a sentirse satisfecha de sí misma y para siempre, que, inmediatamente y pase lo que pase, sea dominadora. En resumen, es exigente; se pretende más racionalista que la razón.

La aparición de la física, con su doble estatuto de disciplina teórica y de investigación empírica, sitúa de nuevo a la metafísica —y esta vez de una manera mucho más grave— en falso. Se lo indicaban, desde hacía mucho tiempo, estas diversas formas del pensamiento que se ha tomado la costumbre de llamar escépticas, y que, en realidad, son la expresión de las angustias de la razón, presa entre la amplitud de sus ambiciones y la poca eficacia de sus poderes. Este estar en falso, Kant, de una manera decisiva y pesadamente perentoria, lo comprende, lo explica y lo supera. La *Crítica de la Razón pura* administra —más como un gobernador administra una provincia que como un notario una herencia— el racionalismo experimental. En resumen, nos encontramos en una modernidad que no tiene ya necesidad de Dios ni de la Naturaleza para legitimar su poder avasallador: basta con que se desarrolle rigurosamente una crítica que coloque a cada

obra y a cada decisión en su lugar, que sepa repartir, en cada caso, lo que corresponde al pensamiento (puro) y al conocimiento (nutrido por lo empírico).

Los resultados del análisis kantiano son conocidos. El empirismo tiene razón: no existe un saber absoluto en el que el hombre pueda reconocerse y realizarse. Se engaña, no obstante, cuando saca la conclusión de que lo Absoluto no existe. Subsiste, en efecto, la hipótesis de que lo Absoluto «existe» pero que no pertenece a la esfera del Saber. Una tal solución da a la filosofía un nuevo impulso: señala, a la vez, el declive de la metafísica y su renovación. Por un lado, efectivamente, denuncia con vigor la «ilusión trascendental» que ha llevado al pensamiento, cediendo a la confianza en la Razón, a erigir en Ideas o en esencias los productos de la imaginación y del raciocinio; desde el momento en que se abandona el terreno de la experiencia ningún juicio podría ser dicho con verdad, puesto que no puede, en absoluto, verificarla: la mejor prueba es la posibilidad de demostrar la igual validez de dos formulaciones metafísicas contradictorias. A propósito del alma, del mundo, de Dios, se pueden multiplicar los enunciados sin encontrar la más mínima contradicción interna: pero no es porque en cada una se diga algo verdadero, sino más bien porque de hecho no se dice nada.

La consecuencia escéptica que se ha extraído de este fracaso de la metafísica no aparece menos ilegítima: la perfección, demasiado pronto alcanzada, de la matemática, la solidez y los progresos de la física prueban que el hombre puede conocer algo y conocerlo *objetivamente*. Pero entonces, aquello a lo que se aplica es solamente a la existencia fe-

noménica, la que se da en la percepción, y no esta cosa en sí cuya esencia creía captar la metafísica: el saber de la ciencia no es saber *de* lo Absoluto. Éste escapa siempre al conocimiento porque el hecho de conocerlo lo transforma y le confiere un estatuto relativo al hombre.

Es importante, pues, para filosofar con rigor, *reflexionar*, criticar la razón y mantenerla en los límites de su uso legítimo: en este dominio teórico, la reflexión recomienda —una vez ha sido fundamentada la objetividad del saber fenoménico— desarrollar experimentalmente la ciencia —la de Newton y de Lavoisier—, en la convicción que siempre será incapaz de proporcionar una posesión integral del ser en sí.

La Razón, sin embargo, tiene otra aplicación. Hay un dominio donde se desarrolla según su vocación: lo atestigua la filosofía popular. Este dominio es el de la vida moral. Lo Absoluto, que, a nivel teórico, es negado al hombre, se da, con toda su riqueza, en la acción y en el ejercicio de la libertad. Constituyéndose como voluntad libre, separándose, por la elección de un destino humano, de las determinaciones mundanas, el individuo accede a lo que está más allá de los fenómenos. Al hacerse «legislador y sujeto», sale de su situación relativa y adquiere «la determinación integral». Las obras de la ciencia, las ambiciones del saber parecen bien pobres si se las compara a esta tarea grandiosa y peligrosa, la de hacer la razón en el acto, o, más exactamente, la de ser uno mismo la razón actuante.

Ser metafísico, el hombre no se realiza más que en el dominio práctico: ninguna prueba, por lo demás, puede ser dada del éxito de esta empresa, sino la que el sujeto se da a sí mismo al conocerse como

realización de la ley moral. No hay que buscar, en el orden fenoménico, indicios de este logro: lo Absoluto se convierte, al fin, en lo que siempre ha sido, «una tarea infinita», un ideal. Resulta que el hombre puede encontrar la plenitud y que tiene el derecho a esperar, como ser libre y no como ser que conoce, el Bien Soberano.

En verdad, esta concepción kantiana permite echar sobre el devenir del pensamiento metafísico una mirada retrospectiva que aclare su profundo sentido. Más allá de las contradicciones abstractas, más allá de los sistemas, más allá del proyecto teórico del razonamiento universal, se perfila la exigencia moral. Tal es, sin duda, la significación de la función que Platón confiere a la Idea del Bien en la jerarquía de las esencias; y el hecho de que la metafísica, desde Aristóteles, haya distinguido cada vez más claramente lo teórico y lo práctico, que haya llegado incluso a hacer de esto último una simple aplicación de aquello, no logra disimular el carácter profundamente determinante de esta exigencia moral. Es esta última también la que, confusamente, está presente en la «moral popular», en la actividad jurídica, en la historia de la humanidad; es a ella a la que imita la creación artística y es ella la que simboliza la armonía de la naturaleza. En definitiva, es de su realización que depende la realización del hombre.

Por elaborado que esté y, precisamente, porque introduce una óptica radicalmente nueva, porque hace conocer la actividad filosófica de manera distinta a como había sido conocida hasta entonces, el sistema kantiano se ve sometido al instrumento crítico que él mismo ha construido. La metafísica como teoría acepta mal, en efecto, una reducción

así. En consecuencia, se lanza a una disputa excesiva; es cierto que no encuentra muchas dificultades para descubrir, en la argumentación del filósofo de Koenigsberg, fallos e imprecisiones. Y se aprovecha de ello para volver a introducir su tradición discursiva. La alternativa, por lo demás, es simple: o bien depende efectivamente del hombre que lo Absoluto se realice, en cuyo caso no es legítimo que su poder, de alguna manera, se vea limitado, singularmente en el campo teórico; o bien es absurdo pensar que la realización de lo Absoluto pueda ser función de la actividad del hombre. El jacobino Fichte desarrolla, en una sistemática que va profundizándose, la primera hipótesis; y llega a sus consecuencias extremas —ésta es al menos la óptica que corrientemente se le presta y, en todo caso, la que Hegel ha retenido;[24] el antropocentrismo kantiano decide conferir al sujeto trascendental, como pide la lógica interna del sistema, la infinita capacidad de afirmarse y de negarse a sí mismo, y le impone la función creadora que ocupaba antaño Dios en las construcciones de los metafísicos clásicos. Jacobi, Schleiermacher, más tarde Schelling, quien, después que Fichte hubiese representado ese papel,[25] se ve erigido, a su vez, en teórico del romanticismo, toman el otro camino: puesto que lo Absoluto es necesario y dado que no puede ser conocido, es evidente que es experimentado, sentido, intuido, que se alcanza en el seno de una relación fundamental que es propia de la naturaleza, no del saber discursivo, sino de la fe.

¿Es necesario, para asegurar la salvaguarda de

24. *Cf.* la interpretación de A. PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París, 1965.
25. *Cf.* Xavier LÉON, *Fichte et son temps*, LII, cap. II, I, 433-469.

la metafísica, llegar a tales excesos? ¿Para no renunciar a lo Absoluto, deben tratarse tan ligeramente las condiciones que presiden la elaboración del Saber? En el fondo, los sistemas post-kantianos, tanto si apelan a la crítica como al romanticismo, mantienen, a pesar suyo, la disyunción kantiana de lo Absoluto y del Saber y no logran superar el axioma que aceptan y que fingen ignorar más que con un golpe de fuerza, que pronto ejercen. El Yo=Yo de Fichte, lo Absoluto intuido de Schelling, atestiguan la contingencia a la que es reducido el pensamiento cuando ésta tiene el valor teórico de no eludir la exigente solicitación metafísica. Kant cree salvar los derechos de la filosofía al colocar la metafísica en su lugar; pero al limitarla a un uso que no es teórico, subvalora la autoridad que pretende instaurar la decisión de filosofar. La hipérbole fichteana y romántica lo recuerda oportunamente. Pero los razonamientos que ésta desarrolla no realizan nada que pueda valer contra la acuidad de la crítica kantiana...

Decididamente, Hegel no es un Kant que, habiendo leído a Fichte, Jacobi y la primera obra de Schelling, habría permitido a la filosofía-metafísica añadir un nuevo capítulo a su tranquila historia. A lo que él se expone, a lo que la coyuntura teórica le destina, a él, que ha escogido seguir filosofando, a pesar de la revolución económica realizada por los ingleses, a pesar de la Revolución francesa, a pesar de la «renovación» post-kantiana en Alemania, es a revalorizar profundamente la metafísica, a reanudar y comprender, en el sentido más amplio, su motivación intelectual. Kant, al anunciar la «metafísica futura», definió lo que ésta no podía ser. A Hegel se le ha dejado, en adelante, el cuidado de deter-

minar lo que puede ser... Los disparos de fusil de Valmy, los cañonazos de Jena: entre estos dos acontecimientos, un mundo se hunde, otro se forma. El cambio radical se cumple, pensado técnicamente por Kant (como lo han pensado, según su técnica particular, una multitud de pensadores, desde Adam Smith a Babeuf, de Lavoisier a Condorcet). Es importante darle sus fundamentos teóricos, es decir, metafísicos.

El hegelianismo —¡es inútil atribuirle un sentido existencial que no posee!— es la realización de la metafísica justo en plena modernidad. Esta es su carga y su privilegio; no hay que «atraerlo» hacia lo que somos nosotros, como lo hacen cantidad de comentaristas contemporáneos que, así, creen favorecerlo; somos nosotros quienes tenemos que reconocernos, prospectivamente, en él, no él quien, retrospectivamente, tendría que reconocerse en nosotros.

Lo afirmamos claramente: es en ayuda de la metafísica que Hegel va a salir de las contradicciones entre las cuales se agotan el kantismo y el antikantismo. Por medio de una metafísica consecuente, es decir, por medio de una *metafísica negada.* Pero, en realidad, ¿por qué, más allá de las refutaciones operadas por Fichte, Jacobi y Schelling, no volver a Kant? La argumentación es suficientemente clara:

«Es natural suponer que antes de enfrentarse en filosofía con la cosa misma, es decir, el conocimiento efectivamente real de lo que es en verdad, se deba previamente ponerse de acuerdo sobre el conocimiento que se considera como el instrumento con cuya ayuda nos apoderamos de lo absoluto o como el medio gracias al cual lo apercibimos. Una tal

preocupación parece justificada, en parte, porque podría haber diversas especies de conocimientos, y porque, entre éstos, uno podría estar mejor adaptado que otro para alcanzar esta meta final —justificada, pues, también, por la posibilidad de una elección errónea entre ellos—, en parte también, porque el conocimiento, siendo una facultad de una especie y de un alcance determinados, sin determinación más precisa de cuál es su naturaleza y de cuáles son sus límites, podemos encontrar las nubes del error en lugar de alcanzar el cielo de la verdad. (...)

»Sin embargo, si el temor de caer en el error introduce una desconfianza en la ciencia, ciencia que sin escrúpulos se pone manos a la obra por sí misma y conoce efectivamente, no se ve por qué, inversamente, no deba introducirse una desconfianza con respecto a esta desconfianza, y por qué no deba temerse que este temor a equivocarse no sea ya el mismo error. En realidad, este temor presupone algo, incluso presupone mucho como verdad, y hace calmar sus escrúpulos y sus deducciones sobre la base de que sería necesario ante todo examinarla a ella misma para saber si es la verdad. Dicho temor presupone precisamente representaciones del conocimiento como de un instrumento y de un medio, presupone también una diferencia entre nosotros mismos y este conocimiento; sobre todo, presupone que lo Absoluto se encuentra en un lado, y presupone que el conocimiento, encontrándose en el lado contrario, para sí y separada de lo Absoluto, es sin embargo algo real. En otros términos, presupone que el conocimiento, que hallándose fuera de lo Absoluto, está ciertamente fuera también de la verdad, es no obstante todavía verídico, admisión

por la cual lo que se llama temor al error se da más bien a conocer como temor a la verdad.»[26]

La concepción kantiana de los poderes de la teoría es modesta, con exceso. La del sentido y del alcance de la práctica es exorbitante y abstracta: «Sólo el puro deber es absoluto», declara Kant. «Pero en su realidad esta abstracción ha alcanzado la significación del Yo consciente de sí. El espíritu cierto de sí mismo descansa como certeza moral inmediata (buena consciencia) en sí mismo, y su universalidad *real* o su deber reside en su pura *convicción* del deber. Esta *pura* convicción es, como tal, tan vacía como el deber puro, puro en el sentido de que no hay nada en él y que ningún contenido determinado es deber. Para la buena consciencia la certeza de sí misma es la pura verdad inmediata, y esta verdad es, pues, su certeza inmediata de sí misma representada como contenido, es decir, de una manera general, es lo arbitrario del ser singular y la contingencia de su ser natural inconsciente.

»Este contenido vale al mismo tiempo como *esencialidad* moral o como *deber*. En efecto, el puro deber —resultado ya adquirido a propósito del examen de las leyes— es completamente indiferente respecto a todo contenido y tolera cualquier contenido. Aquí el puro deber tiene al mismo tiempo la forma esencial del *ser-para-sí*, y esta forma de la convicción individual no es nada más que la consciencia de la vacuidad del puro deber, la conciencia de que este puro deber es solamente momento, que su sustancialidad es un predicado que tiene su sujeto en el individuo, cuyo libre arbitrio da el contenido a

26. *FE*, I.

este puro deber y puede añadir todo contenido a esta forma y vincular a un contenido cualquiera su sentimiento de ser concienzudo.»[27]

El Absoluto cuyo heraldo es Kant se reduce, pues, a esto: a la convicción interior del ser-concienzudo. El destino de la «metafísica futura» no podría tener un fundamento tan irrisoriamente contingente. ¡Es pues, en esta insipidez de buen gusto y honesta tradición como tenía que acabar la empresa crítica! Es necesario, sin duda, para salir de un atolladero tan grave —del cual no logran escapar ni el hipercriticismo fichteano ni el romanticismo—, reflexionar más seriamente sobre el estatuto de la «metafísica pasada».

«Prolegómenos a toda metafísica pasada», es el excelente título que podría darse al prefacio de la segunda edición de la *Ciencia de la Lógica* —fechada el 7 de noviembre de 1831—, de la que ya hemos citado extractos. La disyunción entre la Ciencia, que quiere realizar la decisión filosófica, y la operación metafísica es en ella efectuada con rigor por primera vez en la cultura occidental —olvidemos provisionalmente a Spinoza—. Y, al mismo tiempo quede revelado el postulado implícito de toda metafísica pasada, presente y futura.

El concepto sobre el que se fundamenta la práctica teórica de la metafísica es el de *verdad:* es la exacta correspondencia, la adecuación entre el Pensamiento y el Ser lo que garantiza finalmente la validez del razonamiento y le dan consistencia. Cuando el Pensamiento refleja o reflexiona (en el sentido óptico) al Ser, entonces el razonamiento —manifestación del sistema de las ideas (o de las represen-

27. *FE*, 2.

taciones)— dice lo que es tal como es. La cuestión más importante, desde este momento —la búsqueda ininterrumpida de la metafísica durante veintitrés siglos lo atestigua— es la de definir los indicios incontestables gracias a los cuales podrá ser reconocida la idea adecuada. Ahora bien, la empresa fracasa: el problema metodológico por excelencia, el del criterio de la verdad, permanece sin solución aceptable... De este fracaso, no es conveniente deducir, por lo demás, consecuencias abusivas. Es mejor analizarlo y evitar inferir de ello, como Kant y como Comte, cada uno a su manera, que no puede haber verdadera teoría en sentido riguroso.

El objetivo de la metafísica —la adecuación final del Pensamiento y del Ser— revela un axioma implícito: la teoría metafísica acepta como evidente por sí misma la idea de que inmediata o inicialmente, Ser y Pensamiento, objeto del razonamiento y razonamiento, están separados, que se hallan, desde el principio, en alteridad; que, por una parte, está lo que piensa (y que, en definitiva, no piensa nada) y, por otra lo que hay que pensar (y que, fuera del pensamiento, se contenta con ser). Se establecen dos registros (en el momento en que la cultura occidental cesa de tomar al pie de la letra, como convendría, lo que Platón y Aristóteles explican): el del ser que conoce, que tiene el poder de conocer, pero que —por su pecado o por su falta de habilidad congénita— no logra servirse más que torpemente de este poder, y el del ser cognoscible que, desde su fundamental independencia, se ofrece, de derecho, a la comprensión, pero que, de hecho, se niega a ello las más de las veces. En resumen, la metafísica, que sueña con la inmanencia, instituye la trascendencia.

Hegel propone una apuesta ambigua: pide —y es necesario como mínimo la *Fenomenología del Espíritu* para justificar esta exigencia, exorbitante para la tradición filosófica— que sea rechazada la implicación establecida entre la noción de *Saber*, comprendido como razonamiento universal que dice lo que hay que decir de esencial, y la de *Verdad*, interpretada como adecuación del Ser y del Pensamiento, concebidos éstos últimos como originariamente distintos. Define, al mismo tiempo, una idea de lo Absoluto de la que se ve excluida toda trascendencia. La función y el estatuto de la lógica se ven profundamente trastornados. Para el pensamiento metafísico, la lógica es el instrumento que, revelando, fuera de todo contenido, las leyes del entendimiento, permite llenar el foso que separa objeto conocido y objeto conocedor. Al considerar así esta actividad teórica, se prohíbe todo verdadero acceso a la filosofía:

«Si se considera que la lógica es la ciencia del pensamiento en general, quiere decirse con esto que este pensamiento no constituye más que la simple *forma* de un conocimiento, que la lógica hace abstracción de todo *contenido* y que el segundo *elemento constitutivo* del conocimiento, la *materia*, debe ser dado ya en otro lado; la lógica, de la que esta materia es totalmente independiente, no puede proporcionar más que las condiciones formales de un conocimiento verdadero, pero no es, en sí misma, una verdad real, no es el *camino* hacia la verdad real, porque lo esencial de la verdad, es decir, justamente su contenido, se encuentra fuera de ella.

»Sin embargo, *en primer lugar*, es ya una torpeza evidente afirmar que la lógica hace abstracción

de todo *contenido*, que no ofrece más que las reglas del pensamiento sin poder comprometerse a sí misma en lo que está pensado y examinar su modo de ser. Puesto que si el pensamiento y sus reglas son su objeto, ya posee ahí inmediatamente un contenido que le es propio; posee este segundo elemento constitutivo del conocimiento que se suponía faltarle, tiene una materia cuyo modo de ser la preocupa. (...)

»El concepto tradicional de la lógica se funda en la *separación* de la *forma* y del *contenido* del conocimiento, o de la *verdad* y de la *certeza;* esta separación es aceptada una vez por todas por el conocimiento ordinario. Se supone, *en primer lugar,* que la materia del conocimiento viene dada fuera del pensamiento, en sí y para sí, como un mundo ya acabado; el pensamiento accede a la materia de manera puramente exterior, como una forma; está vacía para sí misma; al llenarse de materia, adquiere un contenido y se convierte en un conocimiento real.

»Se supone, *en segundo lugar,* que estos dos elementos constitutivos —puesto que deben tener la relación de dos elementos, y el conocimiento debe edificarse a partir de ellos de una manera puramente mecánica, o a lo más química— se relacionan uno con otro de la manera siguiente: el objeto es algo ya consumado, acabado en sí, que puede prescindir completamente del pensamiento para su realidad efectiva, mientras que el pensamiento, en cambio, permanece como algo no acabado, que no puede acabarse más con el contacto de una materia, a la cual debe juntarse como una forma blanda e indeterminada. La verdad es la concordancia del pensamiento y del objeto, y el pensamiento, para pro-

ducir esta concordancia —que no es dada en sí y para sí— debe ajustarse al objeto y regularse por él.

»En tercer lugar, cuando la distinción de la materia y de la forma, del pensamiento y del objeto, no es abandonada en esta nebulosa indeterminación, sino que es aprehendida de manera un poco más precisa, se estima generalmente que cada una de estas determinaciones forma, para sí misma, una esfera aparte. Al recibir la materia y al darle forma, el pensamiento no sale de sí mismo; toda su actividad permanece como una modificación puramente interior, en la que no se convierte en su otro; el acto de determinar, consciente de sí mismo, le es propio, sin más; en su relación con el objeto, no accede desde sí mismo al objeto; éste permanece, en tanto que cosa en sí, como un puro más allá del pensamiento.

»Estas consideraciones sobre la relación del sujeto y del objeto expresan las determinaciones que constituyen la naturaleza de nuestra conciencia cotidiana y fenoménica; llevadas al terreno de la razón, como si una relación parecida pudiese encontrarse en su lugar y tener, en sí y para sí, una verdad cualquiera, estos prejuicios son los errores de los que la filosofía es la constante refutación en todas las partes del universo espiritual y natural, o que, más bien, deben ser rechazadas desde la entrada de la filosofía, porque impiden el acceso a ella.»[28]

La lógica, si es efectivamente la disciplina de la verdad, es, al mismo tiempo e indisolublemente, ciencia del Ser y ciencia del Pensamiento. Y su contenido articulado no puede ser más que el Pensamiento articulándose en tanto que pensamiento del

28. *CL*, 1.

Ser y el Ser articulándose en tanto que es pensado. La metafísica, a despecho de su voluntad de ruptura, ha permanecido tributaria de las representaciones del sentido común. Se trata, si quiere darse su plena significación a la decisión de filosofar, de ir más allá y llegar a esta turbadora evidencia de que ningún pensamiento —y es preciso tomar aquí este término en su sentido amplio, integrando en él las actitudes existenciales, las prácticas sociales, las obras de la cultura— podría ser desacreditado como pensado fuera del Ser y que la noción de un sector o de un modo del Ser que sería sin ser pensado de alguna manera, es absurda.

En este caso, si se prosigue la reflexión de las categorías de la metafísica, es necesario convenir: todo es «verdadero» desde la teología a la concepción materialista, del ciudadano guerrero de la Ciudad griega al asceta medieval, desde Afrodita al Crucificado. Esta idea, que hay la costumbre de atribuir al relativismo escéptico, es legítima: ningún razonamiento tiene nunca el derecho a invalidar otro razonamiento bajo el pretexto de que, habiendo llevado más lejos su reflexión, refleja algo del Ser mientras que el otro es imagen de la Nada. En efecto, este último, como mínimo, refleja la pasión del que lo enuncia y es necesario ser muy dogmático y muy poco razonable para creer que la reflexión es capaz de discernir lo que hay de «verdadero» en el juego de la pasión y de la reflexión.

Como un guante vuelto del revés, la metafísica, con tal que se la siga en sus consecuencias últimas, se invierte: la configuración es la misma, pero el sentido y el material se convierten en otros. El heredero se transforma en albacea. El autor de la *Ciencia de la Lógica* se constituye en verdugo de la ima-

gen secular que había legado el fundador de la Academia. ¡Abandonemos la *sophia*, la sabiduría-saber, las preguntas, la utopía teórica y práctica! En adelante, se trata de *Ciencia*, de la más alta de las ciencias que, como tal, debe ser capaz de justificar por sí misma su constitución interna, su método, su objeto y sus objetivos. Y esta ciencia no puede tener por misión más que organizar, según el orden y la inteligibilidad, las múltiples manifestaciones del Pensamiento, las múltiples expresiones del Ser, todas igualmente verdaderas —todas igualmente tan verdaderas como, de la misma manera, todas igualmente falsas—. *Tan:* este adverbio que acabamos de repetir señala que todavía se está en el equívoco, que se juega aún, confusamente, como los metafísicos, al juego de la diferencia y la similitud. ¡Afrodita es tan «verdadera» como el Crucificado! Para salir de este atolladero, es preciso volver a inventar la dialéctica.

PLANTEAMIENTO Y REALIZACIÓN DE LA METAFÍSICA

El problema es teórico. Aparentemente, se plantea en términos sencillos: ¿cómo puede la decisión de filosofar, tal como ha sido proyectada por Platón, hacerse efectiva sin realizarse como empresa metafísica, empresa cuya inanidad ha establecido Kant de una vez por todas? ¿Cómo escapar a las regresiones escépticas o románticas que impone la reflexión crítica?

De hecho, la mutación que exige dicho problema afecta al mismo estatuto del concepto, que es el material que ha usado la metafísica hasta ahora para construir su edificio. Para ésta, el concepto es una mediación: engendrado por el entendimiento o dado a él, es aquello mediante lo cual la alteridad del sujeto que conoce y del objeto que debe ser conocido, puede ser abolida. Se enuncia con un tipo determinado de lenguaje: el razonamiento filosófico. Si refleja correctamente aquello de lo que es el concepto —el pensamiento que lo detenta y el objeto al que tiende, a la vez—, entonces es verdadero. Si no, es falso (o inadecuado). Respecto a los conceptos confusos, a los seudoconceptos, a las nociones comunes, son abandonados a los géneros inferiores, es decir, no filosóficos, de conocimiento.

Si se llega a renunciar, como resultado del fracaso de la metafísica y tal como incita la justa con-

secuencia que obtiene Hegel, a esta definición de la verdad (y del error), ¿en qué se convierte, entonces, el concepto? ¿A qué estatuto se ve reducido? Exactamente a lo que él no ha cesado jamás de remitir, en realidad: a sí mismo. El concepto no es otra cosa que el pundo nodal en torno al cual deben organizarse finalmente todo lenguaje, toda imagen, toda representación; no es otra cosa que esta relación de sentido que mantiene con las únicas efectividades mediante las cuales su validez está justificada: el sistema de todos los demás conceptos. Dejemos de creer, los que hablamos (y escribimos), que existe *otra parte del* lenguaje, un *objeto* —«Idea», «esencia», «verdadera e inmutable naturaleza», cuya copia tendría que ser el concepto—, o un *sujeto,* del cual sería la expresión más o menos afortunada. El lenguaje, en sus diversas manifestaciones y, singularmente, en sus formas más elaboradas, de las que la filosofía es la más alta, *constituye el todo del Espíritu* (ahora diríamos: de la cultura). En cuanto a la idea de que un «ser» (por ejemplo, *la naturaleza*) pueda juzgar sobre la «verdad» del Espíritu, ¡resulta demasiado absurda! ¿Qué sería, pues, este «ser» al que se referían? ¿Sería tomado, «objetivamente», como sustancia-cosa, o, «subjetivamente», como sustancia-yo —que no podría ser dicho y que sería razón del decir (y de la escritura)?

Esto ya no es «la nada» que, como tal, dice ya bastante. Es el *hircocervus* de Aristóteles. Es *abracadabra,* es la insensatez. El elemento del Espíritu —como se dice «el elemento marino» y no como se dice «el elemento químico»— no puede ser más que el lenguaje en tanto que se pretende riguroso, en tanto que se organiza en conceptos. A aceptar este

hilo conductor nos invitan las primeras páginas demostrativas de las dos obras fundamentales de Hegel: la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica.*

Sigamos este hilo conductor, tan tenue en apariencia que ya lo vemos romperse, y hagamos brevemente la experiencia de la práctica teórica que indica. Empecemos por lo menos cómodo y leamos lo siguiente, que se encuentra al principio de la *primera sección* del *libro I* de la *Ciencia de la Lógica:*

La DETERMINACIÓN (CALIDAD): «El Ser es lo inmediato indeterminado; es libre de toda determinación frente a la esencia, o de toda otra determinación que podría tener en sí mismo. Este ser exento de reflexión es el Ser tal como es inmediatamente en sí mismo.»

A. EL SER: *El Ser, el Ser puro* —sin ninguna otra determinación. En su inmediatez indeterminada, es solamente igual a sí mismo, no es desigual a otra cosa, e ignora toda diferencia, tanto en el interior como en el exterior de sí mismo. Una determinación cualquiera, o un contenido que introdujesen en él algunas diferencias, o lo estableciesen como diferente de toda otra cosa, no lo conservarían en su pureza originaria. Él es el vacío puro, la pura indeterminación. —No hay en él nada a intuir, si es que puede hablarse aquí de intuición; apenas puede tratarse más que de una intuición pura y vacía. Igualmente, no hay nada a pensar en él, o no se trata entonces más que de un pensamiento vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho una *Nada*, ni más ni menos que una nada.

B. LA NADA: *La Nada, la pura Nada;* es una simple igualdad consigo mismo, la vacuidad, la indeterminación, y la falta de contenido absoluto; indiferenciación en sí misma. En la medida en que puede hablarse aquí de pensamiento (o de intuición), existe una diferencia entre pensar (o intuir) algo o *nada.* No pensar nada, no intuir nada, tiene pues una significación; se distinguen ambos, y así la nada *es* (existe) en nuestro pensamiento o en nuestra intuición; o, mejor, se trata de una intuición y de un pensamiento vacíos, como en el caso del ser puro. La Nada tiene aquí la misma determinación, o la misma ausencia de determinación, que el ser puro, y es pues lo mismo que él.

C. EL DEVENIR: I. *La unidad del Ser y de la Nada.*

El Ser puro y la Nada pura son pues lo mismo. La verdad no es ni el Ser ni la Nada, sino el hecho de que el Ser ha pasado (y no *pasa*) a la Nada, y la Nada al Ser. No obstante, además, la verdad no es su indiferenciación, sino su no-identidad y su diferencia absoluta; y, sin embargo, de nuevo, están unidos e inseparables, y cada uno de ellos desaparece inmediatamente en su *opuesto.* Su verdad es pues este *movimiento* de desaparición inmediata del uno en el otro: el *Devenir.* Movimiento en el cual están ambos separados, pero por una diferencia que es también inmediatamente abolida.»[29]

Se trata de los textos iniciales de la Lógica científica. Ésta, ya lo sabemos, ha ocupado el lugar de la antigua metafísica. Además, Hegel ha estable-

29. *CL,* 1.

cido que el punto de partida de esta ciencia no puede ser otro que «el Ser puro que constituye la verdadera expresión de esta inmediatez simple. Del mismo modo que el saber *puro* no es otra cosa que el Ser, en general, nada más, sin otra precisión ni definición».[30] Pero no es esto lo que nos interesa aquí: lo que debe llamar nuestra atención es la manera como se organiza este primer razonamiento, manifestación exacta del saber absoluto, es decir, del lenguaje que transcribe adecuadamente el movimiento mediante el cual Ser y Espíritu experimentan una unidad que, a pesar de las apariencias, no había cesado jamás de ser la suya. Para hacerla más inteligible, aceptemos convertirnos en pedagogos y presentar, en este texto, una paráfrasis casi psicológica.

Tomenos a alguien, no importa quien, que quiere *decir*, que quiere decir algo —un sentimiento, una idea, un objeto—, que constata, que imagina, que ordena, que desea; siempre se refiere, en cierto modo, al ser o, más exactamente, al «es», como inmediato indeterminado que, sea cual sea su función gramatical, constituye —al menos para nuestras civilizaciones fundadas sobre la palabra dialogada (o seudo-dialogada) y la escritura— el fondo de toda enunciación. Este «es» «no es reflejo» indiferente en su relación con la Esencia: no determina nada. Y esto, porque no *dice* nada más *que* a sí mismo y no *dice* nada *de* sí mismo. No es el cero del lenguaje, sino la unidad —el 1— a partir de la cual se desarrollará la elipsis y la redundancia, todo el gran juego simbólico...

El «es» —unidad del código racionalista que es

30. *CL*, 1.

el nuestro— es, pues, el elemento de todo enunciado o, como se prefiere decir desde Descartes y Kant, de todo juicio. Por lo demás el lógico Aristóteles lo había establecido desde hacía mucho tiempo. Advirtamos que en lengua francesa, «es» remite a un sujeto gramatical. «Es», como inmediato indeterminado, se dice «il est». Pero este sujeto sólo es gramatical; más exactamente, es anónimo. El «il» se agota enteramente en el hecho de ser puesto en relación inmediata, sin exterioridad ni interioridad, con el ser; asimismo, «est» indica solamente que en este «il», reclama una determinación, y nada más.

La metafísica pasada no quiso verse obstaculizada mucho tiempo por estas cuestiones. Como la tarea que se había asignado era proporcionar representaciones explicativas, pronto se dedicó al juego de las atribuciones. En lugar de preguntarse lo que podía querer decir —en sentido preciso— «il est», ha preferido buscar predicados: «il est (il y a) Dieu», «il est (il y a) la Nature», «il est (il y a) Moi», «il est (il y a) l'indifferencié». No pensó, porque con ello amenazaba comprometer su misión de portadora de la verdad, que es necesario detenerse, con paciencia y exigencia, en este «il est», fundamento de toda realidad discursiva.

Ahora bien, desde el momento en que el que habla acepta no solamente reconocer que la cópula «es» es necesaria para la constitución de todo razonamiento, sino también para experimentar la significación de lo que él dice, sobrevienen consecuencias inesperadas. A éstas, la misma tradición metafísica las ha rechazado, por así decir, hasta tal punto se veía forzada a responder. Por muy sensible que haya sido a este obligado rodeo, no tuvo la voluntad de llegar hasta el final: no comprendió que desviar,

es tanto pervertir —constreñir al camino de la alteridad— como —convertir— devolver a la unidad postulada.

Experimentemos, pues, el «es» como tal, o, para expresarnos más clásicamente, el «ser puro». ¿Qué quieren decir los filósofos cuando, sistematizando la experiencia común de toda enunciación y separando su fundamento, liberan al Ser, como absoluto inicial o final, en todo el esplendor de su indeterminación y de su infinitud potencial? Su razónamiento dice algo, ciertamente, pero lo que dice es, exactamente, la Nada. La demostración hegeliana es demasiado clara aquí para tener que comentarla.

¿Nos satisfará más empezar por este concepto de la Nada, que otros filósofos invocan, también, fundándose en otras experiencias o, al menos, constatando el fracaso experimentado al momento? Los que se refieren a la Nada, saben, naturalmente, que no dicen nada, que designan otra totalidad abstracta, de la cual toda determinación está ausente; pero no explican el hecho de que al decir Nada, al aludirla, dicen aún algo y que su enunciado, que no dice nada, *es*.

Se impone una primera consecuencia, se impone como ley a cualquiera que conceda una significación a la actividad discursiva, hablada o escrita. La metafísica y la lógica que ésta implica han efectuado una extrapolación ilegítima: del hecho de que ciertos términos o expresiones —«es... no es», «hay algo... no hay nada», «ser... nada»— son oposiciones gramaticales que no pueden hacerse figurar al mismo tiempo, en la misma relación, en la misma frase, han extraído consecuencias ontológicas: han llegado a la conclusión de que el Ser y la Nada, por ejemplo, eran realmente contrarios, que no podían

ser «verdaderos» al mismo tiempo. Luego, han impedido que el razonamiento se desarrolle según sus articulaciones específicas. No vieron que la relación inmediata (o aparente) de contrariedad remite a una identidad oculta, que la *contrariedad* implica una *diferencia,* que supone en sí misma un fondo común. SER y NADA, sigamos con el ejemplo, se excluyen ontológicamente, se dice; y, sin embargo, el que dice el Ser anuncia diferencialmente la Nada, como el que dice la Nada anuncia diferencialmente el Ser. Decir *uno* u *otro* conduce a *lo mismo.* En resumen, opina Hegel, si se pone entre paréntesis la teoría de la *physis* aristotélica, que ha caducado, y si se coloca en la perspectiva misma del que es considerado como el fundador de la ontología y de la lógica identificadoras, la oposición de los contrarios es impensable (in-decible) si no se recorta sobre el fondo de su identidad.

Y, no obstante, *Ser* y *Nada,* que son del orden de *lo mismo,* no son *lo mismo.* El razonamiento inmediato que los opone está fundado para hacerlo, al menos en la inmediatez. Es la reflexión la que pone en evidencia el hecho de que el Ser, desde el momento en que es pensado seriamente, *se convierte* en Nada, que la Nada *se convierte* en Ser. Inmediatamente, los dos conceptos están en una relación de alteridad; mediatamente, se introduce una relación de identidad. Ahora bien, no hay motivo para conceder más importancia al momento de lo inmediato que al del resultado de la mediación. La importancia corresponde, pues, al movimiento que permite pasar de uno al otro. Este movimiento consiste en la misma operación de mediación. Y, en el caso que nos ocupa, el de la relación del Ser y de la Nada, el razonamiento que efectúa esta mediación se da

a sí mismo un nuevo concepto, que puede ser designado como verdad del Ser y de la Nada: el *devenir*.

El *devenir* es la superación del Ser y de la Nada, «que, al mismo tiempo que hace resaltar su diferencia, la reduce y la suprime».[31] Pero poco importa aquí la significación «ontológica» de este resultado. Lo que nos interesa es el modelo lógico que está determinado aquí, la metodología que implica. ¡La metodología! El texto que acabamos de citar y el comentario que hemos hecho de él demuestran suficientemente que este «método» no podría de ningún modo ser considerado como un procedimiento que el pensamiento, en su interioridad, habría elaborado antes de entrar en contacto con su objeto. Simplemente, es el conocimiento de los momentos necesarios según los cuales el pensamiento se organiza cuando intenta *saber* lo que piensa efectivamente y qué *es* lo que piensa.

Ahora bien, la experiencia que acabamos de hacer es clara: todo concepto (todo pensamiento *de* algo) no viene a término de sí mismo, no adquiere su transparencia más que cuando se refleja a sí mismo; pero no se refleja a sí mismo correctamente más que en su contrario que, al limitarlo, lo determina; en esta medida, *es* su contrario, puesto que de él extrae su significación. No obstante, no se agota en él. Reflejado en su contrario, permanece él mismo. Es pues, en su verdad, el movimiento que le lleva de sí al otro. Y lo que él piensa es precisamente este movimiento de hacerse verdadero a sí mismo, movimiento en y por el cual llega a definirse aún de otra manera, a enriquecerse con nuevas de-

31. *CL*, 1.

terminaciones, a comprenderse como síntesis de sí y de su otro...

Esta necesidad, que es la misma del pensamiento, repitámoslo, puede verse bajo una luz diferente que haga, quizás, las cosas más fáciles, en la medida en que se aplica a una vieja amiga del sentido común: la conciencia. El objeto de la *Fenomenología del Espíritu* —insistiremos en ello— es presentar la experiencia de la conciencia haciéndose Espíritu, y analizar las figuras sucesivas que toma en el curso de su dramática ascención. En su primer estadio, la conciencia es «saber de lo inmediato o de lo que es»: es *certeza sensible*, es decir, «lo que está ahí y mi visión de lo que está ahí».

Es en esta certeza donde se detiene el realismo ingenuo; es en ella donde fundamenta su creencia, es a ella a la que invoca cuando recurre a la inevitable brutalidad de los hechos. ¿Qué sucede, sin embargo, cuando la conciencia se experimenta en su aprehensión inmediata y sensible de lo que se da a ella? En un primer momento, se experimenta como la plenitud en que se abre la totalidad de lo real; se confunde con lo que siente. Pero, pronto, por poco que quiera expresar esta infinita riqueza aparente, se ve obligada a una constatación: hay *esto* que es, hay el *yo* que *conoce* esto que es: «La cosa... es; esto es lo esencial para el saber sensible, y este ser puro o esta simple inmediatez constituye la verdad de la cosa del mismo modo, la certeza, en tanto que relación, es una pura relación inmediata. La conciencia soy yo, nada más, un puro éste. Lo singular conoce un puro esto-que-está-ahí o conoce lo que es singular.»[32]

32. *FE*, 1.

Ahora bien, «este singular que conoce» recibe todo su ser *de* lo que conoce: no es más que en tanto que experimenta su objeto. En consecuencia, «el objeto es; es lo verdadero y la esencia, es, indiferente al hecho de ser o no, subsiste incluso si no es conocido, pero el saber no existe si el objeto no existe».[33] Ahora bien, ¿cuál es el estatuto de ser de lo que es así considerado como lo fundamental? ¿Qué es lo *esto* sensible? Es lo que se da *aquí* y *ahora*. ¿Pero qué es, pues, lo que se da *ahora*? «A la pregunta: *¿qué es el ahora?* responderemos, por ejemplo: *el ahora es la noche*. Para experimentar la verdad de esta certeza sensible será suficiente una simple experiencia. Ponemos por escrito esta verdad; una verdad no pierde nada con ser escrita, tampoco con ser conservada. Volvamos a ver a mediodía esta verdad escrita, deberemos decir entonces que ha desaparecido.

«El ahora que es la noche está *conservado*, es decir, *que* es considerado como aquello por lo cual se ha hecho pasar, como un *ente*, pero pronto se muestra más bien como un no-ente. Sin duda, el mismo ahora se conserva, pero como un ahora tal que no es la noche; igualmente, con respecto al día que es actualmente, el ahora se mantiene, pero como un ahora tal que no es el día, o como un *negativo* en general. Este ahora que se conserva no es pues inmediato, sino mediado; puesto que está determinado como lo que permanece y se mantiene *por el hecho* que otra cosa, o sea el día y la noche, no es. Con todo, *ahora*, es aún tan simple como antes, y en esta simplicidad indiferente a lo que sucede a su alrededor; sigue siendo día y noche aunque

33. *FE*, 1.

la noche y el día sean en tan escasa medida su ser; no es afectado en nada por su ser-otro. Un tal simple momento, que por medio de la negación no es ni esto ni aquello, sino solamente un *no-esto*, y que es también indiferente a ser esto o aquello, lo llamamos nosotros un *universal*. Lo universal es, pues, de hecho, lo verdadero de la certeza sensible.»[34]

Así, «la certeza sensible es en sí misma lo universal como la verdad de su objeto».[35] Lo *aquí-ahora* se convierte en inesencial; su verdad está en la mirada que lo constituye como tal, en el yo que lo contempla. En efecto:

«La desaparición del ahora y del aquí singulares contemplados por mí es evitada porque soy *yo* quien los retengo. El *ahora es día* porque yo lo veo; el *aquí es un árbol* por la misma razón. Pero en esta relación, como en la precedente, la certeza sensible hace en sí misma la experiencia de la misma dialéctica. *Yo, un esto que está ahí*, veo el árbol y lo *afirmo como el aquí;* pero *otro yo* ve la casa y afirma que el aquí no es un árbol, sino más bien una casa. Las dos verdades tienen la misma autenticidad, precisamente la inmediatez del ver, la seguridad y la certeza de los dos yo sobre su saber; pero una desaparece en la otra.

»Lo que no desaparece en esta experiencia es el *yo* en tanto que *universal*, cuyo ver no es ni la visión del árbol, ni la visión de esta casa, sino el *ver simple*, mediatizado por la negación de esta casa, etcétera, y permaneciendo, no obstante, simple e indiferente con respecto a todo lo que está aún en juego, la casa, el árbol, etc. El yo es solamente *uni-*

34. *FE*, 1.
35. *Ibid.*

versal, como el *ahora*, el *aquí* o el *éste*, en general. Yo contemplo ya un yo singular, pero tan poco puedo decir lo que miro en el ahora y el aquí, como no lo puedo decir en el *yo*. Al decir, *esto, aquí, ahora*, o un *ser singular*, digo todos los *estos*, los *aquí*, los *ahora*, los *seres singulares*. Igualmente, cuando digo *yo*, este *yo singular*, digo en general *todos los* yo; cada uno de ellos es justamente lo que digo: yo, este yo singular. (...)[36]

»La certeza sensible, pues, experimenta que su esencia no está ni en el objeto, ni en el yo, y que la inmediatez no es ni una inmediatez de uno ni una inmediatez del otro. Puesto que lo que yo veo en los dos es más bien algo inesencial, y el objeto y el yo son universales en los que este ahora, este aquí y este yo que yo veo, no subsisten, *no son*. Llegamos de este modo a establecer el *todo* de la misma certeza sensible como su *esencia*, y ya no solamente un momento de ésta, como en los dos casos precedentes, en lo que, ante todo, el objeto opuesto al yo, luego el yo, tenía que ser su realidad. Es pues solamente la certeza sensible *entera* la que, persistiendo en sí misma como inmediatez, excluye de sí toda oposición que tenga lugar en los momentos precedentes.»[37]

Es evidente, desde este momento, «que la dialéctica de la certeza sensible no es más que la simple historia del movimiento de esta certeza o de su experiencia, y es evidente que la certeza sensible por sí misma no es más que esta historia solamente».[38]

Volvamos a los realistas, que creen que, para

36. *FE*, 1.
37. *Ibid.*
38. *Ibid.*

probar la realidad del pudín, basta con señalar que el pudín se come:

«Hablan del ser-ahí de los objetos exteriores, que pueden ser aún determinados más exactamente como cosas efectivamente reales, absolutamente *singulares, enteramente personales* e *invividuales,* ninguna de las cuales tiene un igual absoluto; este ser-ahí poseería absoluta certeza y verdad. Contemplan este pedazo de papel sobre el que yo escribo *esto,* o mejor sobre el que ya lo he escrito; pero no dicen lo que ven. Si, de una manera efectivamente real, quisieran decir este pedazo de papel, que ellos ven, y si quisieran decirlo propiamente, sería esto algo imposible porque lo esto sensible que es visto es *inaccesible* al lenguaje que pertenece a la conciencia, a lo universal en sí. Durante el intento efectivamente real para decirlo, se descompondría. Los que habrían empezado su descripción no podrían terminarla; tendrían que dejarla a otros que confesarían por fin que hablan de una cosa que no *es.* Ven perfectamente este pedazo de papel, que es aquí algo totalmente distinto de aquello, pero hablan «de cosas efectivamente reales, de objetos exteriores o sensibles, de esencias absolutamente singulares», etcétera, es decir, dicen de todo ello solamente lo universal. Pues esto que es llamado lo inexpresable no es otra cosa que lo no-verdadero, lo no-racional, lo solamente visto. Si no se dice de algo nada más sino que es algo efectivamente real, un objeto exterior, entonces se dice solamente lo que es más universal, y en consecuencias se declara mucho más su igualdad con todo que su diferencia. Si yo digo: *una cosa singular,* lo expreso más bien como enteramente universal, puesto que toda cosa es una cosa singular; y asimismo esta cosa es todo lo que se quiera.

Determinemos más exactamente la cosa como este pedazo de papel, entonces todo y cada papel es un este pedazo de papel, y yo he seguido diciendo lo universal. Pero si quiero venir en socorro de la palabra, que tiene la naturaleza divina de invertir inmediatamente mi opinión para transformarla en otra cosa, y no dejarla así expresarse verdaderamente con palabras, entonces puedo indicar este pedazo de papel, y hago entonces la experiencia de lo que en realidad es la verdad de la certeza sensible: lo indico como un aquí que es un aquí de otros aquí, o en sí mismo un conjunto simple de muchos aquí, es decir, es un universal; yo lo tomo tal como es en verdad, y en lugar de saber algo inmediato (lo tomo en verdad), lo percibo.» [39]

Por importante que sea el contenido de esta demostración, no nos detendremos en él: es la dinámica del razonamiento lo que debemos, por el momento, analizar. En el texto de la *Ciencia de la Lógica* que acabamos de leer, nos hallábamos en el terreno del Saber absoluto, de un saber que conoce cuán largo y dramático camino ha debido recorrer el hombre para abolir y comprender los obstáculos de la subjetividad y del hecho, pero que ya se encuentra más allá de esta problemática. Por eso se trataba «tan sólo» del movimiento interno del concepto, constituyendo por el juego de su propia determinación intelectual, su definición y su superación. En resumen, se trataba del lenguaje que se conoce como lugar universal donde se efectúa, en la identidad y la contradicción, la unidad ya presente del Pensamiento y del Ser.

No hemos llegado todavía a la *Fenomenología*

39. *FE*, I.

del Espíritu. Hegel parte en ella de la ficción de una conciencia impuesta, pedagógicamente por así decirlo, por su tiempo, pero de una conciencia a la que la exigencia del *decir* obliga a revelar lo que experimenta en su certeza, cuando cree ser presa de la verdad. En un primer momento, esta conciencia que siente se abandona a su plenitud inmediata y se regocija con la indefinida riqueza de sus determinaciones. Sin embargo, desde el momento en que intenta definirse, es decir, enunciar lo que experimenta, se introduce en ella la desigualdad. Se descubre como «yo» puro y vacío que no encuentra otro fundamento a su ser que este objeto —lo «puro sentido inmediato» que experimenta. Estaba segura de sí misma; su verdad, sin embargo, está fuera de ella misma, en lo *esto,* en lo *aquí-ahora* que le da realidad. ¿Pero qué realidad? ¿Puede ser considerado lo *esto* como real? Si nos preguntamos por su estatuto, percibiremos cómo se desvanece. No queda de él más que la universalidad abstracta —para todo *esto,* cualquier instante puede ser un *ahora,* cualquier lugar un *aquí.* Nos vemos pues remitidos al sujeto de la sensación: al *yo.* Pero, a su vez, éste revela no ser más que un universal abstracto, una determinación sin verdad. La verdad de la conciencia sensible se encuentra, pues, en otra parte; la verdad de la sensación que yo siento está en la cosa que percibo.

Volvemos a hallar aquí el movimiento que constituye la estructura dinámica del capítulo inicial de la *Ciencia de la Lógica.* También aquí lo inmediato se mediatiza y cree reencontrar su verdad en el término mediato que descubre. Éste, con todo, no resiste mejor cuando nos esforzamos en determinarlo más exactamente. Su verdad está *en* su contrario.

Y este mismo contrario no posee otra verdad que la que obtiene del término que lo engendra, que no posee ninguna. El razonamiento, legítimamente, debe ir más allá si no quiere agotarse en este ir y venir abstracto.

No vayamos más lejos en este análisis. Si prosiguiéramos nos arriesgaríamos a presentar la dialéctica como un «procedimiento del pensamiento», como un *método* —lo que probablemente es en Platón (en la *República*) y en Marx (en el *Capital*), lo que jamás es en Hegel; correríamos el riesgo de acabar en la tan fastidiosa y tan falsa lectura que hace de Hegel el taumaturgo de la trilogía tesis-antítesis-síntesis. «La verdad es el movimiento de sí misma en sí misma, mientras que el método es el conocimiento que es exterior a la materia.»[40] No existe, repitámoslo, método dialéctico; hay la realidad del razonamiento que, confrontado a lo que designa, se ve constreñido a desarrollarse según una lógica que tiene que conferir a las oposiciones inmediato-mediación, identidad-contrariedad, sustancia-sujeto, su significación efectiva.

De este modo Hegel realiza la metafísica. Concluye, por el rigor y la amplitud de su exigencia, esta loca tentativa de introducir la transparencia integral en la comunicación, al obligar al que habla a aceptar como norma final el estatuto mismo de la palabra, a tomar en consideración hasta sus últimas consecuencias la definición de hombre como animal que posee su esencia en el razonamiento. La dialéctica, Platón lo había dicho ya, es el arte de saber lo que quiere decir hablar. Aristóteles, por su parte, definía a la ciencia como la subsunción *ló-*

40. *FE*, 1.

gica de lo *uno* y de lo *múltiple*, de lo *idéntico* y de lo *diferente*, de lo *mismo* y de lo *otro*. Hegel recoge esta doble indicación y la administra como heredero más respetuoso que insolente. Añade simplemente —y esto es lo que constituye su hallazgo y lo define como el pensador que cierra y que supera la metafísica—, que, si el lenguaje es el ser del hombre, es necesario concebirlo no como un medio indiferente, sino como el lugar donde se realiza la identidad, diferida sin cesar, del Ser y del Pensamiento y, en consecuencia, seguir con fervor y con paciencia sus determinaciones articuladas.

Más papista que el papa, más metafísico que Platón, más lógico que Aristóteles, más ambicioso de universalidad que Descartes o Leibniz, más atento a delatar las ilusiones de lo que nunca lo fue Kant, Hegel decide someterse a este «empirismo lógico», a esta experiencia del razonamiento integralmente controlado... No solamente no debe escaparse nada a este control, sino que incluso ninguna de las empresas humanas puede caer fuera del dominio de este razonamiento. Hay que realizar el saber absoluto —el que la metafísica tradicional atribuía a Dios—. Spinoza había presentado ya este saber: le faltaba —y esta ausencia falsea el sistema— «lo serio, el dolor, la paciencia y la labor de lo negativo».[41] Faltaba el hombre, el hombre empírico, tal como lo concibe el ultrametafísico Hegel.

41. *FE*, I.

EL SISTEMA:
DE LA CONCIENCIA
AL ESPÍRITU

EXPERIENCIA Y RACIONALIDAD

El razonamiento verdadero —la Ciencia que, concluyendo y realizando la metafísica, introduce la transparencia integral y permite conocer lo que es tal como debe ser conocido— es el sistema de las transformaciones necesarias que afectan al razonamiento mismo cuando se constituye como razonamiento, y como razonamiento que pretende recoger la integralidad de la experiencia humana. Es pues, en realidad, a un doble empirismo a lo que nos invita la obra de Hegel. Por una parte, nos propone experimentar, hasta sus últimas consecuencias, el hecho del lenguaje, que es el elemento y como la «prueba» del pensamiento y de su seriedad; nos invita, también, a concebir el sistema del lenguaje como restablecimiento trascendental, como reclusión obligatoria y organizadora, del aparente desorden de la experiencia dramática que ha vivido la humanidad. Porque el debate entre los que creen que «en el principio era el Verbo» y los que profesan que «en el principio era la Acción», es un falso debate. En el principio no hay *nada,* sino el sufrimiento y la energía del deseo y el rumor disonante de las palabras que intentan fijarlo. ¡Que sepa el hombre que ya está *en el fin,* un fin que, precisamente porque se conoce como tal no acabará jamás! ¡Que se acepte una vez por todas, y se piense como animal que *es* y *no es* un animal, como animal que posee el

lenguaje, y se le aparecerá toda la amplitud de su destino! Conocerá lo que es, comprenderá cómo y por qué se ha convertido en *esto* que él vive y practica cotidianamente; y, en lugar de quejarse de este o aquel compromiso empírico, tendrá el poder de decidir lo que debe hacer empíricamente, para que cesen sus sinsabores.

Con todo, es necesario hacer esta doble experiencia. El hombre, que es razonable, no puede, de inmediato, hacerse racional. Es por esto que las recetas éticas o pedagógicas que, en general, presentan los resultados de sus análisis como *preceptos para aplicar*, son ineficaces. Sus resultados no pueden valer nunca más que como resultados. Solamente en tanto que están al término del desarrollo que los ha engendrado adquieren éstos su significación. Luego, si es cierto que este proyecto de Ciencia es legítimo, debe presentar, *ante la experiencia de cada uno*, una rememoración suficiente y necesaria, en el orden mismo del razonamiento, de tal modo que cada uno pueda encontrarse en ella, encontrarse, situarse y decidir si hay motivo o no de sentirse satisfecho o descontento.

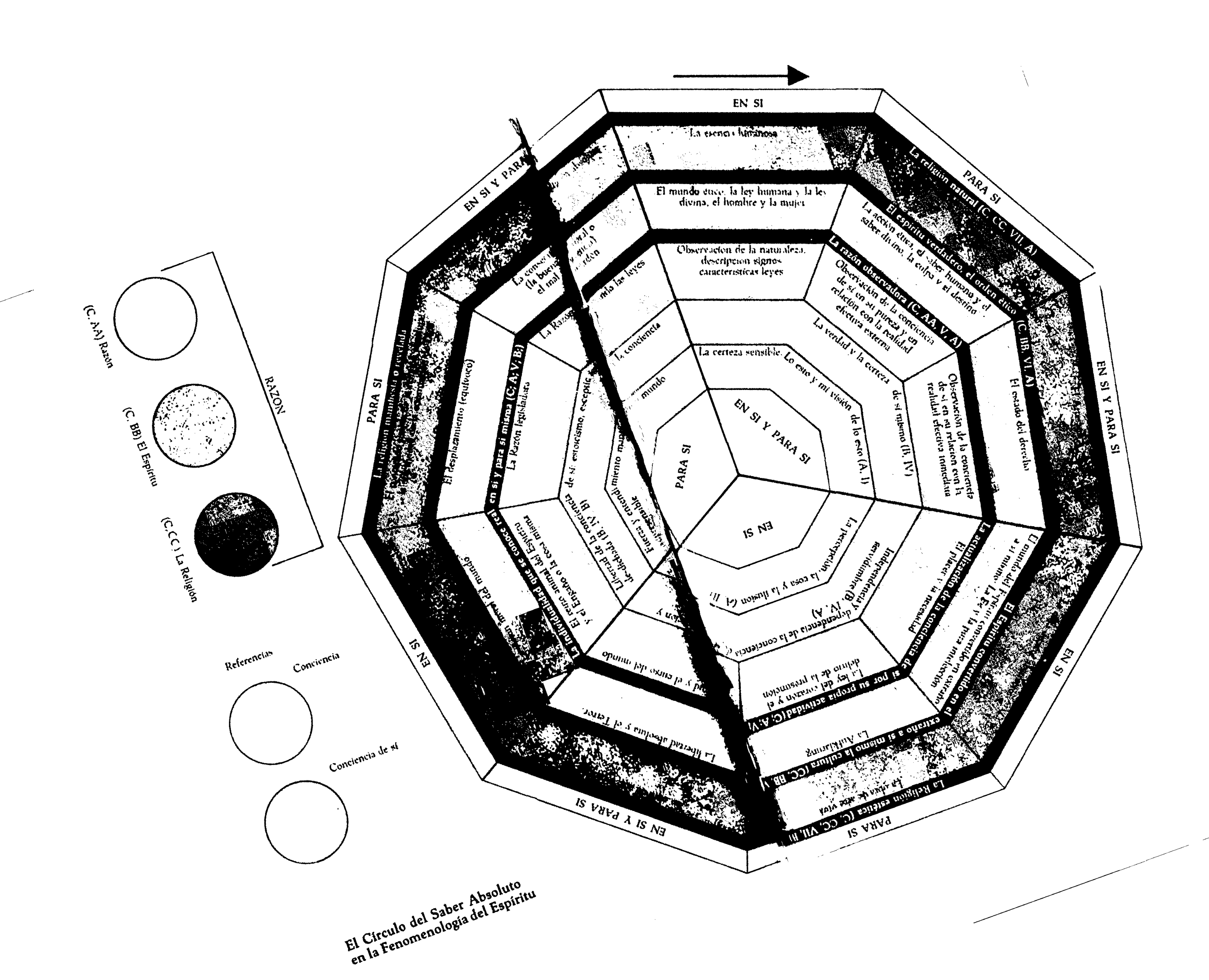
En resumen, el sistema de la Ciencia propone una obra unificada, un razonamiento escrito (o enseñado, lo que supone la escritura de aquello que se enseña, esta es, en todo caso, la costumbre en la época de Hegel) en el cual está expuesto el imperio del hombre que escribe y habla, capacitado ya para dominar no solamente las teorías (las ideologías) que profesa, sino también la práctica, los comportamientos empíricos que escoge. La Ciencia, que es ciencia de la diferencia y de la contradicción, pretende abolir, organizándolas según su lugar legítimo, diferencias y contradicciones empíricas.

La empresa es grandiosa y, quizá, loca. Descartes, Leibniz, Kant, y más recientemente, Fichte y Schelling, reclamados, unos y otros, por otras soluciones, no habían cesado de pensar que sin duda estaba allí la crucial experiencia. Spinoza había recorrido altaneramente sus etapas y había presentado, no el camino que había seguido, sino el resultado, rigurosamente desarrollado, que había alcanzado.

Ahora bien, insistamos en ello, si no indica su modo de constitución y si no precisa su campo de aplicación teórica, el sistema se convierte en letra muerta. Y la letra muerta no podría ser la letra verdadera. «Lo verdadero es el todo»,[42] pero el todo que presenta sus articulaciones, es decir, los diferentes momentos a través de los cuales se instituye como totalidad. Es en este sentido que lo Absoluto (o lo verdadero) es «sujeto». No hay, por una parte, el sujeto (del conocimiento), y, por otra, la sustancia. Lo Verdadero (o lo Absoluto) es el sujeto de su propio desarrollo. Al final de su recorrido, se encuentra «tal como en sí mismo» lo ha cambiado el devenir. A partir de este momento, el sistema no puede ser, de hecho, más que un sistema de sistemas.

Dicho sistema comportará tres momentos: el de su constitución, que es presentada en la *Fenomenología del Espíritu*, en la cual la «conciencia» —lo que el ser es para sí— enfrentándose al en sí que es necesario a su afirmación, toma figuras diversas hasta el momento en que descubre la no-diferencia del en sí y del para sí, es decir, el Espíritu; el de su realización, cuyo núcleo está contenido en la *Ciencia de la Lógica* y la exposición completa en la *Enci-*

42. *FE*, 1.



El Círculo del Saber Absoluto
en la Fenomenología del Espíritu

clopedia de las Ciencias filosóficas; el de su manifestación, de la cual la *Estética,* la *Filosofía de la Religión* y los *Principios de la Filosofía del Derecho,* inseparables en sí mismos de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia,* son las expresiones más importantes.

Se efectúa aquí un triple movimiento, del que la historia de la empresa filosófica da otros ejemplos brillantes. Está el período de formación, en el curso del cual el modo discursivo de la filosofía se distingue radicalmente de las otras maneras de empleo del lenguaje (los diálogos llamados socráticos por Platón, la *1.ª Meditación metafísica* de Descartes, el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* de Spinoza, las obras de «juventud» de Kant hasta la *Disertación* de 1770), sea rechazándolas, sea manifestando, mediante una operación de integración crítica, su insuficiencia y su parcialidad. Está el momento del saber, que es actualización del sistema y fundamentación de la impugnación que acaba de ser introducida, y que, desde este momento, es *prueba* teórica de la validez de un esfuerzo que hasta entonces no había tenido más que una justificación pedagógica y crítica (la *República,* por ejemplo, las *Meditaciones metafísicas segunda, tercera* y *cuarta,* los primeros libros de la *Ética,* las tres *Críticas*). Está, a continuación de la prueba, la comprobación (que no puede en ningún caso ser legitimadora, pero que determina el campo de la actividad teórica): Platón constituye el modelo cosmológico de su *Timeo,* la «filosofía de la Historia» del *Político* y del *Critias,* y describe en las *Leyes,* la Ciudad de «segundo rango»; Descartes se dedica a la física y estudia el mecanismo de las *Pasiones del Alma;* Spinoza termina la *Ética,* y Kant se aplica a la *Metafí-*

sica de las Costumbres y a la *Filosofía de la Historia.*

El esquema es simplificador; excluye, entre otros pensadores importantes, a Aristóteles y Leibniz, por ejemplo (cuyas obras nos fueron transmitidas o fueron compuestas, parece, de otra manera); presta poca atención a la diferencia existente entre los filósofos que empiezan por la exclusión de la práctica común, reflexionada o irreflexionada (Platón y Descartes), y los que deciden, para destruir mejor a esta última, integrarla (Kant y Hegel). Este esquema no resulta menos significativo de un estilo, es decir, de una manera de emplear el lenguaje, característica del modo filosófico.

Hegel, inventor de la «nueva dialéctica», es el heredero de la antigua. Lleva a ésta a sus verdaderas consecuencias. Pone en evidencia, sistemáticamente, el sentido de la operación filosófica, que es el de constreñir al hombre —para su mayor bien, cree, o para su mayor mal, poco importa— al estiaje último de la palabra. Hemos de intentar seguirle en esta empresa. No para resumirlo, insistamos en ello: la frase hegeliana es tan densa y tan bien trabada que pone de antemano en ridículo toda paráfrasis, tanto si es redundante o elíptica. Por ello nos limitaremos a señalar los rasgos más importantes del sistema, intentando, al mismo tiempo, seguir las etapas de su constitución. El rasgo es una línea que subraya; es también una flecha que se lanza. ¿Somos todavía el blanco del hegelianismo?

DE LA «CONCIENCIA» AL ESPÍRITU

La *Fenomenología del Espíritu* es, por su forma y por su contenido, una obra ambigua. Fundándose en esta ambigüedad, en la misma abundancia del texto, en el fulgurante hallazgo que lleva esta o aquella página, un buen número de intérpretes la han considerado como el mismo núcleo de la obra, como el texto en el que lo esencial —o lo importante para nosotros— del pensamiento de Hegel habría sido presentado, y los libros posteriores no serían más que desarrollos universitarios, dogmáticamente construidos. En verdad, Hegel explica claramente la función que hay que atribuir a la *Fenomenología del Espíritu:* en el *Prefacio* de la obra y en la *Enciclopedia de la Ciencia filosófica,* entre otras. Una fenomenología del Espíritu es una descripción de los múltiples caminos, ordenados, sin embargo, que sigue la conciencia cuando intenta, dramáticamente, reconocerse como Espíritu, es decir, cuando acepta vivir, como conciencia, los momentos de su constitución. Como tal, esta fenomenología es a la vez la introducción y la primera parte del sistema.

En primer lugar, es introducción. Toma a la conciencia en su inmediatez, en su ingenuidad, lo que quiere decir, en su estado original. En este sentido, es pedagógica, ya que sigue el camino que permite ir del no-saber al saber. Si se comprende bien

—como lo establecen los primeros párrafos del *Prefacio*— que no puede haber «introducción a la filosofía», en el sentido tradicional —una introducción es un texto que, en pocas y bien claras palabras, advierte al lector no informado de qué va a tratarse y le indica, por añadidura, lo muy interesante que será—, la fenomenología de la conciencia haciéndose Espíritu es desde luego la única «introducción» posible.

Pero, precisamente, si es una verdadera introducción, se encuentra ya dentro del sistema del Saber. El movimiento que describe no tiene sentido más que en relación a su resultado: el saber en el que desemboca y que le aporta su justificación le es necesariamente inmanente. Está presente como dinamismo que tan pronto se oculta, tan pronto se manifiesta. La fenomenología es primera parte de la Ciencia, en tanto en cuanto en ella ésta revela ya, borrosamente, todos sus contornos...

En resumen, la *Fenomenología del Espíritu*, en su equivocidad, descansa en una constatación banal, experimentada por todo pedagogo. La primera lección de lectura halla al niño ignorante y debe tratarlo como ignorante. Pero presupone, al mismo tiempo, no solamente un maestro que ya sabe leer, sino también un niño que ya está a punto de convertirse en maestro.

Para decirlo con mayor brevedad, en la *Fenomenología del Espíritu*, el Espíritu está ya ahí. Pero conviene fingir su ausencia, es decir, suponer que la conciencia no sabe que *debe* llegar a ser Espíritu. Es esta misma ficción lo que constituye el movimiento fenomenológico. Juega con el triple estatuto que posee la conciencia experimentándose, poco a poco y confusamente, como espíritu. Por una parte,

dicha conciencia es para sí, en la satisfacción de la experiencia que, provisionalmente, la satisface; conoce su certeza como verdad; encuentra en el objeto en que se reconoce su legitimación y su término. Pero este objeto, «esta figura del ser» que la fundamenta, que ella establece como existiendo en sí, en compensación, la petrifica y la obliga a justificarse, a definirse, a sustituir los frágiles éxtasis de la experiencia por la dura necesidad de la prueba. Confrontada con lo que ella es en sí, la conciencia se transforma y determina un nuevo modo de aparecerse-a-sí, otro para sí que, a su vez, establece un nuevo en sí legitimador. Sin embargo, para nosotros, es decir, para Hegel y para sus lectores, esta mutación es significativa: es verdad continuada en cada etapa. El juego del para sí y del en sí no es contingente desde el momento en que se constata, en cada etapa, que el orden del nuevo para sí constituido depende del orden del para sí superado. En sí y para sí. En sí y para sí —lo que quiere decir para nosotros que, gracias a Hegel, estamos en el final de este recorrido—: se bosqueja un orden en segundo grado que es el orden o la institución del Espíritu.

Así pues, la *Fenomenología del Espíritu* podría ser editada en tres colores de forma que cada registro —el del para sí, el del en sí y el del para nosotros (del en sí para sí)— se haga evidente al lector.** La aproximación, sin embargo, es formal. En

** Es lo que demuestra, con exactitud, A. Kojève. El plan de la *Fenomenología del Espíritu* que propone, irremplazable, y que es nuestro guía en este estudio, distingue claramente el en sí, el para sí y lo que, por lo demás, es del orden de las «notas» (que, en rigor, no deberían figurar en el texto). Es lo que nosotros clasificamos bajo el epígrafe «en sí para sí». El pedagogo no consigue siempre evitar su condición de maestro.

la operación de rememoración —de recuperación cultural— que representa esta pedagogía del Saber, está presente otra «lógica» que, como contrapunto, yuxtapone sus desarrollos al esquematismo ordenado cuyas aristas acabamos de indicar. Es necesario leer, por tanto, la *Fenomenología del Espíritu* como una lógica del sujeto trascendental. Es así, de esta manera austera, como la obra se ofrece si se considera su tabla de materias (y es evidente por sí mismo que el estudiante que empieza a leer a Hegel estará muy interesado en considerar el problema de este modo). ¿Acaso no se empieza por la conciencia, tomada en su inmediatez sensible —la que es atribuida al niño, al hombre «natural»: el puro ver, el puro oir...? ¿No se descubre cómo ésta se sobrepasa, se descubre como sujeto que percibe cosas y, pronto, como entendimiento que concibe esencias? Pero no es ésta todavía la conciencia en toda su amplitud: es pobre el entendimiento que no se conoce como vida y como deber. La lógica del sujeto trascendental toma aquí un nuevo arranque: la percepción se sobrepasa en deseo, un deseo que introduce como tal la intersubjetividad, la relación con el Otro como otro humano...

La dialéctica, desde este momento, está en marcha, en marcha hacia su conclusión, el Saber absoluto: la «psicología trascendental» —es decir, el análisis de cada sujeto, análisis que constituye y legitima el *hecho* de cada sujeto empírico— se desarrolla. Sin duda, llega un momento en que las transiciones dialécticas resultan un poco forzadas; pero, no deja de ser cierto que el razonamiento hegeliano nos obliga a comprender cómo la conciencia, convertida en conciencia de sí, se hace Razón tan pronto como ha comprendido que en ella se da esta universalidad

que convierte en iguales, al menos de derecho, el punto de vista del sujeto y la posición del objeto.

Pero no es este el momento de parafrasear el «plan» de la *Fenomenología del Espíritu:* la lógica hegeliana, que es necesario seguir en su desenvolvimiento efectivo, en lo que hemos llamado ya su «empirismo teórico» *realiza*, a través de mediaciones, a menudo rigurosas, la conciencia convertida ahora en Razón, como Espíritu, es decir, como totalidad inteligible que engloba la Cultura como conjunto sistemático de lo que es y ha sido dicho (y pensado). Aquí, el *Cogito* (que es indisolublemente un *Dico*), en la articulación sistemática de su devenir, se extiende a la vastitud de la historia y del mundo, la integra al mismo tiempo que se abandona a ella. Convertida en subjetividad imperial, por entero en el interior de sus actos teóricos, pierde su estatuto de sujeto, se identifica cada vez más con los objetos que promueve y se despliega en una exterioridad que la constituye.

El momento en que lo interior y lo exterior, el para sí y el en sí, la indefinitud potencial de la conciencia y la finitud necesaria del saber coinciden, y en que las contradicciones se anulan, es el momento del Saber absoluto. El Absoluto-Saber, es decir, la etapa última en la cual el sujeto se experimenta como absoluto, lo que quiere decir: no ya como sujeto, sino como saber, no genera como tal en esta introducción, primera parte del sistema, ninguna *ciencia* en el estricto sentido de la palabra. El último capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* no aporta más que una garantía, pero es de una importancia capital: al querer someter a la experiencia dialéctica la última figura de la conciencia descubierta —lo sí mismo concibiéndose a sí mismo como sien-

do a la vez por entero para sí y exterior a sí—, nos daremos pronto cuenta que regresamos necesariamente a la misma figura que había sido dada inicialmente como primera, a la conciencia reducida al puro sentir... Este regreso constituye, para Hegel, la prueba de que todas las fases de la «psicología trascendental» son ya conocidas, que el rizo ha sido rizado, que la potencia inventiva de la conciencia está ahora dominada, que su libertad se ha hecho saber dentro del círculo definitivamente cerrado de sus apariciones dramáticas.

¿Se trata en realidad de una prueba? Su proyecto y su realización teóricos son, en todo caso, correctos, teóricamente correctos, y no se ve bien —la *Ciencia de la Lógica* lo establecerá— qué otro modo de legitimación podría ofrecer una empresa teórica, suponiendo que ésta tenga un sentido. Volveremos a ello en los planteamientos del capítulo tercero. Subsiste el hecho de que es posible otra lectura del texto que es complementaria de aquella cuyas direcciones acabamos de indicar. En tanto que introducción primera parte del sistema completo, la *Fenomenología del Espíritu* prefigura —como acabamos de indicar— *la Lógica* y la *Enciclopedia*. Pero anuncia también las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* y sobre la *Historia de la Filosofía*.

No se trata ya esta vez de una «psicología trascendental» superándose a sí misma, sino del anuncio de una técnica teórica enciclopédica que, rechazando tener por inesencial la menor manifestación cultural y esforzándose en recuperar, hasta en sus mínimos detalles, todas estas manifestaciones, intenta englobar en un todo sistemático a la totalidad de la experiencia humana en tanto que ésta se expresa en actitudes y en obras. La *Enciclopedia* cuyo

iniciador y ejecutor fue Diderot es *todavía* un diccionario: acepta la clasificación de las palabras. Lo que es necesario reemprender y hacer inteligible es la «formación» de la Humanidad; es la inmanencia de la Cultura —del Espíritu— en la existencia lo que es preciso comprender. Ahora bien, el Espíritu se expresa como arte, como religión, como filosofía. En el seno de cada actitud «existencial» —la del hombre que no quiere creer más que en sus ojos y sus oídos, como las del sabio estoico, del «hombre honrado» clásico, del revolucionario terrorista—, se perfila una concepción del mundo, del hombre y de sus relaciones entre sí, que cuenta, que hay que elucidar y situar, según su propio dinamismo, dentro del orden del pensamiento.

La *Fenomenología del Espíritu* es *ya* una historia de la metafísica occidental en tanto que ésta expresa la relación que mantienen las tomas de posición del «monje», del «ciudadano respetuoso», del «rebelde», por ejemplo, con las otras disciplinas, que se pretenden también totalizadoras, el Arte o la Religión como teorías. Razonamiento secundario sobre la metafísica, que es ella misma razonamiento secundario sobre las realizaciones del Espíritu, así se manifiesta, en su objetividad literal, la obra de 1806-1807. La rememoración a nivel del *Cogito* se duplica: ya no se trata de pensar solamente el devenir del sujeto: hay que seguir, también, en sus realizaciones, históricamente complejas, esta dolorosa odisea del hombre que percibe, desea, sufre y habla, y que no sabe, que no puede saber que desde siempre, Penélope, lo espera, constantemente atenta a tejer la urdimbre y la trama del razonamiento.

El orden del para sí (de la «conciencia», del en sí (de la «objetividad») y del en sí y del para sí (de

la «igualación»), es el que indicábamos al principio. Ahora se añaden dos órdenes nuevos: conviene leer la *Fenomenología del Espíritu* como «psicología trascendental» que completa la metafísica moderna, pero también como «historia del pensamiento» que toma a aquélla en sus manifestaciones reales. Basta con seguir el plan que propone A. Kojève[43] para ver aparecer la riqueza y la precisión de las referencias hegelianas en este otro dominio. Es la misma génesis del pensamiento occidental la que está allí descrita —al menos tal como ésta se comprende cuando llega a concebir su terminación. Porque el problema es —nada más y nada menos— el de la constitución de la cultura, en su fundamento «existencial» y en su triple manifestación estética, religiosa y filosófica, constitución que permite comprender, entre otras cosas, por qué tal «concepción filosófica» ha engendrado a tal otra (o ha sucedido a tal otra), por qué todo este apasionante asunto se termina ahora y por qué, como resultado, la recopilación aportadora de inteligibilidad es, ya, posible y real.

Precisemos un punto: es evidente que esta sistemática tiene en poco a la historia científica tal como hoy la concebimos. Tal analista pensará que Hegel interpreta *mal este* aspecto del pensamiento estoico y neglige las modalidades efectivas del «paso» del estoicismo al escepticismo; a tal otro le parecerá que el «monje asceta» está mal tratado, que el «poeta trágico» está comprendido superficialmente. Tendrán toda la razón y lo que diremos de la Filosofía de la Historia no hará más que convalidar sus reservas. Pero subsiste el hecho de que, por importantes que sean estas impugnaciones historicistas, el

43. *Op. cit.*, 576-597.

problema planteado por Hegel en la linde de la *Fenomenología del Espíritu* pertenece al orden de la *verdad*, no al de la *realidad*.

Se trata de saber, dado el estatuto actual del Espíritu, como lo entiende Hegel, qué razonamiento sobre la historia de la Cultura puede, legítimamente, mantenerse. ¿Que Hegel neglige tal aspecto del pensamiento de Crisipo o de Epícteto? Este defecto no compromete demasiado, en el fondo, a la imagen del estoicismo registrado en la cultura, imagen que ésta reconsidera y constituye en su desarrollo sistemático. Ya que, si la filosofía como ciencia tiene un sentido, «filosofía» en la expresión «historia de la filosofía», no es un calificativo sino un objetivo. La historia de la filosofía no podría ser un género (entre los demás géneros de «historia»); siempre es historia filosófica; remite a un modo del pensamiento, es decir, a una decisión que organiza. Son los razonamientos de los filósofos en tanto que son los elementos del razonamiento universal lo que es aquí examinado. Y, dentro de esta óptica, si es preciso reprochar algo a Hegel, es el hecho de que, en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, por ejemplo, ha sido menos fiel a esta exigencia de lo que venía definido en su proyecto teórico.

Este devenir de la conciencia y esta historia del hombre preso en las redes de la Cultura desembocan en el Saber absoluto. La sucesión de figuras del sujeto, el orden de los modos de existencia (y de pensamiento) se inmobilizan entonces brutalmente. El libro, leído página a página y cuyo progreso era visible, se organiza de otro modo. Así, es posible una última lectura, más sincrónica que diacrónica, como se prefiere decir hoy. A. Kojève, del que puede decirse no del todo ilegítimamente que ha subrayado

en exceso los aspectos histórico-existenciales de la obra, ha puesto en evidencia también la lógica o, más exactamente, el sistema de correspondencias y de oposiciones que gobierna a la arquitectura fenomenológica. Es, pues, una verdadera «tabla de Mendeleiev» de los elementos del Espíritu lo que se podría confeccionar: la disposición en las columnas verticales estaría regida por el ordenamiento jerarquizado del en sí, del para sí, del en sí y del para sí; por lo que respecta al desarrollo horizontal, correspondería a la sucesión simple de las figuras del Espíritu en su «orden» histórico-lógico.

Sucede que, a este nivel clasificatorio, al menos, los asuntos del Espíritu son más complejos que los de la materia química. En efecto, cada nivel refracta, complicándolo, el nivel precedente. Desde este momento, el juego de las correspondencias se multiplica. Así, el primer estadio de la conciencia es la conciencia simplemente sensible; a dicho estadio corresponde, al siguiente nivel, el de la conciencia-de-sí, del deseo. Pero en el estadio de la Razón que es, en su primera figura «la conciencia cierta de sí misma como realidad o... cierta de que toda realidad efectiva no es otra cosa que ella misma»,[44] el momento del desarrollo que conviene poner frente al momento de la conciencia y al del deseo —la Razón observadora— se subdividirá a sí mismo dialécticamente según se actualice a sí mismo en sí, para sí y en sí y para sí.

Es por esto que hemos substituido la serie de tablas de doble entrada que se habría podido construir, tablas que tendrían entre ellas relaciones cada vez más complejas, por una presentación circular

44. *FE*, I.

que debe permitir al lector moverse cómodamente en el orden estricto de la *Fenomenología del Espíritu.*[45]

Para facilitar su interpretación, hemos de precisar ciertos puntos. Esta figura debe ser leída como si tuviese, una doble entrada: el círculo menor interior determina el orden del en sí, del para sí y del en sí y para sí. Es necesario conjugarlo con el círculo exterior que indica cómo, en el estadio de la Razón, cada momento se dialectiza a sí mismo de la misma manera. Así, esta disposición circular nos enseña, por ejemplo, que lo que Hegel llama el estadio de «la obra de arte espiritual», estadio en el cual analiza la significación de la epopeya, de la tragedia y de la comedia griegas, pertenece al último círculo, al de la Religión, que es, globalmente, el momento de la Razón tomándose inmediatamente en sí y para sí. Es el estadio en sí y para sí —el Espíritu se ha experimentado en él en la exterioridad, ha vuelto a sí mismo y ha integrado este doble movimiento de exteriorización y de interiorización— de la Religión estética; ésta es el momento para sí del retorno a sí misma de la Religión (la Razón siendo inmediatamente en sí y para sí, tal como acabamos de indicar).

Esta organización nos permite también comprender que a «la obra de arte espiritual» corresponde esencialmente —al nivel de la razón para sí— el Espíritu comprendiéndose como libertad absoluta (que desembocará en el Terror, como la tragedia desembocará en la comedia) y —al nivel de la Razón en sí, del Idealismo— la actitud del que critica y quiere reformar en nombre de la virtud.

45. *Cf.* págs. 112-113.

Es solamente un esquema, naturalmente. Con el fin de hacer más fácil la lectura lo hemos duplicado: en la primera representación están consignados los mismos términos empleados por Hegel; en la segunda, hemos utilizado ampliamente la notable transcripción modernizada que propone A. Kojève (*cf.* pp. 180-181). A decir verdad, la representación plana no es la más a propósito: sería necesaria una figura en tres dimensiones. No exactamente una espiral: entre cada momento hay una ruptura, discontinuidad dialéctica; sino una serie de círculos concéntricos ascendiendo hacia el Saber absoluto.

El Saber absoluto es precisamente este conjunto y no otra cosa. Es la recensión sistemática de todo lo que ha «sucedido» al hombre, conciencia que se hace Espíritu, en los múltiples dominios de su expresión. No figura en el círculo, porque *es* el círculo. La Religión no es todavía más que *inmediatamente* la Razón, la cual, por asunción de todas las mediaciones mediante las cuales se ha convertido en lo que es, se conoce en sí y para sí.

Advirtamos, desde ahora y sin querer anticiparnos a lo que tendremos que decir en la tercera parte, que, quizá, la buena lectura crítica de este ciclo de la génesis del conocimiento es centrípeta y no centrífuga.

EL SISTEMA: EL SABER ABSOLUTO

La primera parte —introducción de la Ciencia— no puede dejar de combinar una «psicología trascendental» (que quizá no es más que hiperempírica), un análisis existencial,*** una historia del devenir de la humanidad y una historia de la cultura. Esta dialéctica ascendente conduce al Saber absoluto. Desde este punto de vista es como podemos y debemos situarnos ahora. Es preciso pensar en la calma del concepto el camino recorrido en el seno de este dra-

*** Quizá se echará de menos, a propósito de estos aspectos «existenciales», que no hayamos examinado más atentamente en la sección precedente lo que según el parecer de numerosos estudiosos es la aportación decisiva de la *Fenomenología del Espíritu:* el análisis del Deseo, la dialéctica del señor y del esclavo, la definición de la «actitud laboriosa» y de la esencia del trabajo que resulta de ella. Estos textos han sido objeto de numerosos comentarios, el más notable de los cuales es el que abre el libro de A. Kojève; *Cf.* Hegel, *Fenomenología del Espíritu,* I. Precisemos que, a pesar de la importante resonancia que ha obtenido, no consideramos como fundamental este momento de la obra hegeliana. Señalemos el texto condensado que figura en el *Compendio.*

El deseo. — La conciencia de sí en su inmediatez es cosa *individual* y *deseo,* pero es la contradicción de su abstracción la que debe ser objetiva, o la de su inmediatez que tiene el aspecto de un objeto exterior y que debe ser subjetiva. Para la certeza de sí, procedente de la marginación de la conciencia, el objeto es determinado, como nada *(nichtiges);* lo mismo sucede con la idealidad abstracta en la relación de la conciencia de sí con el objeto.

ma en que la vida y la dignidad se ven constantemente amenazadas, en que se han enfrentado con pasión las actividades, las doctrinas y las «actitudes» que hemos hecho inteligibles a medida que íbamos instaurando en ellas un orden progresivo. Los húsares se han alejado definitivamente: el ave de la sabiduría puede alzar el vuelo.

Ya hemos definido suficientemente en las páginas anteriores la perspectiva de la *Ciencia de la Lógica* para que sea necesario insistir en ello. A fin de comprender el sentido de esta dialéctica de las categorías, es necesario admitir: 1. que, en adelante, toda diferencia o desigualdad entre lo que la metafísica designa por Ser y por Pensamiento es anulada; 2. que toda categoría del razonamiento es, por consiguiente, una categoría del Ser; 3. inversamen-

---

La conciencia de sí es pues sí misma, *en sí*, en el objeto, que, bajo esta relación, es conforme a la tendencia. En la negación de los dos momentos exclusivos, como actividad propia del Yo, esta identidad se realiza *para* él. El objeto no puede resistir esta actividad, al estar privado de la individualidad en sí y para la conciencia de sí; la dialéctica, que es su naturaleza, y que consiste en marginarse, existe aquí como la actividad del Yo. El objeto dado está establecido aquí subjetivamente del mismo modo que la subjetividad aleja su exclusividad y se hace para sí objetiva.

El resultado de este proceso es que el Yo se encierra en sí mismo y halla de este modo su *propia* satisfacción y su realidad. Exteriormente permanece en este retorno determinado al principio como *individual* y se ha conservado de este modo porque no se relaciona más que negativamente con el objeto sin individualidad y porque éste se encuentra así simplemente absorbido. El deseo, en general, es destructor cuando se satisface y en su contenido, egoísta; y como la satisfacción sólo ha sido experimentada en el ser individual y éste es pasajero, el deseo se reproduce por medio de la satisfacción.

Pero el sentimiento de sí que da al Yo la satisfacción, no permanece en lo interior o *en sí*, en el *ser-para-sí* abstracto o en su individualidad, sino como negación de la *inmediatez* y de la singularidad, el resultado encierra la determinación de la *generalidad* y de la *identidad* de la conciencia de sí con su objeto.

te, que toda articulación del Ser debe situarse en su lugar en el razonamiento; 4. que categorías (es la palabra que usaremos durante un tiempo aquí para designar los conceptos empleados en la *Ciencia de la Lógica*, a fin de preservar el sentido preciso que Hegel da a este vocablo: «concepto», en este mismo texto) como las de «Nada», «desaparición», «inesencial», «contingencia», «finitud» son tanto categorías del Ser-Pensamiento como las que la metafísica ha investido de una mayor dignidad; 5. que ninguno de los desarrollos dialécticos de este libro es inteligible si no se suponen integrados y sobrepasados los momentos de la conciencia sufriente y conquistadora de la *Fenomenología del Espíritu*.

Se trata, pues, para Hegel, de inventariar de una manera sistemática el conjunto de las categorías de

---

El juicio o la división de esta conciencia de sí es la conciencia de un objeto *libre en el que* el Yo halla el conocimiento de sí mismo como Yo; yo que está aún fuera de sí.

La conciencia de sí que reconoce (Anerkennend). — Una conciencia de sí para otra conciencia de sí es en primer lugar *inmediata* como otra cosa para *otra cosa.* Yo me veo en él-mismo inmediatamente como Yo, pero veo en él también otro objeto que está ahí *(daseindes)* inmediatamente, en tanto que Yo, absolutamente independiente ante mí. La marginación de la *individualidad* de la conciencia de sí fue la primera; por ello no fue determinada más que como particular. Esta contradicción le inspira el deseo de *mostrarse* como sí mismo libre y estar *presente* para el otro como tal, es el proceso del reconocimiento de los yo.

Es una lucha; puesto que yo no puedo conocerme a mí mismo en el otro en tanto que el otro es para mí otra existencia inmediata; mi finalidad pues es dejar de lado su inmediatez. Yo no puedo tampoco ser reconocido como inmediato, salvo en tanto que dejo de lado la inmediatez y permito así a mi libertad ser-ahí. Ahora bien, esta inmediatez es también la corporeidad de la conciencia de sí en la cual posee como en su signo y en su instrumento su propio *sentimiento personal* y su ser para otros y su relación que, con ellos, la mediatiza.

La lucha por el reconocimiento *(Anerkennend)* es a vida o muerte; cada una de las dos conciencias de sí pone en *peligro*

todo razonamiento posible, es decir, de determinar, mediante términos rigurosamente definidos, no solamente en sí mismos, sino también, y ante todo, por el lugar que ocupan en el orden del Saber (y, por consiguiente, por las múltiples y transparentes relaciones que cada uno mantiene con los restantes), el campo cerrado de este mismo saber. Es pues, la axiomática misma de todo Saber posible lo que es presentado, o las «condiciones de cierre» de todo razonamiento están precisadas aquí.

No obstante, habría que evitar que estas expresiones tomadas a las matemáticas nos engañasen. Entre la axiomática dispuesta para el matemático y la que intenta constituir la *Ciencia de la Lógica*, hay, como mínimo, dos diferencias, y son decisivas. La primera es que los enunciados del matemático,

---

a la vida de la otra y acepta para sí esta condición, pero se pone solamente en peligro; en efecto, cada una tiene también a la vista la conservación de su vida como siendo el ser-efecto, cada una tiene también a la vista la conservación de su vida como siendo el ser-ahí de su libertad. La muerte de una, que resuelve la contradicción por un lado por la negación abstracta, grosera como consecuencia de la inmediatez, es así por el lado esencial, el ser-ahí del reconocimiento que al mismo tiempo está dejado de lado, una nueva contradicción, superior a la primera.
Siendo la vida tan esencial como la libertad, la lucha concluye ante todo como negación *exclusiva*, mediante la desigualdad de que uno de los combatientes prefiere la vida y se conserva como conciencia de sí individual, pero renuncia a ser reconocido libre, mientras que el otro mantiene su relación consigo mismo y es reconocido por el primero, que le está sometido; esta es la *relación* del *dominio* y de la *servidumbre*.
Observación. — La lucha por el reconocimiento y la sumisión a un señor es el fenómeno del que ha surgido la vida social de los hombres, en tanto que principio de los *Estados*. La *violencia*, que es el fundamento de este fenómeno no es por esto fundamento del *derecho*, aunque sea el momento *necesario* y *legítimo* en el tránsito del *estado* en el que la conciencia de sí se ha precipitado en el deseo y la individualidad, al estado de la conciencia general de sí. Este es el comienzo exterior o fenoménico de los Estados, pero no su *principio sustancial*.

aunque definan un campo unitario, están situados unos *al lado* de otros y no deben tener entre ellos, si es posible, ninguna relación; las categorías hegelianas, por el contrario, no reciben su significación más que de sus vínculos con el conjunto; de ellos es de donde procede su eficacia teórica. La segunda diferencia es que la axiomática matemática admite, a título principal, que procede de una decisión lógicamente contingente y que toda otra serie de enunciados, convenientemente combinada, es tan legítima como ella; Hegel no acepta una tal libertad: precisamente en la medida que ha establecido un *sistema* del Saber que encuentra en sí mismo su propia justificación, juzga que este sistema es el único posible y, en consecuencia, el único real.

Habría que evitar, también, que toda referencia

Esta condición es, por una parte, dado que el medio del dominio, el servidor, debe conservar, también, la vida, la *comunidad* de las necesidades y de los cuidados necesarios para su satisfacción. La brutal destrucción del objeto inmediato es sustituida por la adquisición, la conservación y la formación de este objeto como término medio que permite a los dos extremos la independencia y la sujeción, unirse; la forma de la generalidad en la satisfacción de las necesidades es un medio *durable* y una previsión que tiene en cuenta el futuro y lo asegura.

En segundo lugar, luego de su diferencia, el señor halla, en su servidor y sus servicios, la intuición del valor de su ser para sí *individual;* y esto por medio de la marginación de su ser para sí inmediato, pero ésta caerá en otro. Éste, el servidor, reduce, al trabajar al servicio del señor, su voluntad individual y egoísta, deja de lado la inmediatez exterior del deseo; y este abandono como el miedo del señor, constituyen el principio de la sabiduría, el tránsito a la *conciencia de sí general.*

La conciencia de si general. — La *conciencia general de si* es el conocimiento afirmativo de sí mismo en el otro yo; y cada uno de ellos, como individualidad libre, posee una *autonomía absoluta;* pero gracias a la negación de su inmediatez o de su deseo, uno no se distingue del otro, ambos son universales y objetivos, y poseen la generalidad real, como reciprocidad, de tal manera que cada uno se sabe reconocido en el otro yo libre y lo sabe a condición de reconocer al otro yo y saberlo libre.

a la metafísica *real, histórica,* se viese excluida. Ciertamente, la Ciencia, como tal, encuentra en su desarrollo y en su propia «clausura» una integral legitimación; no tiene por qué entrar en polémica. Es éste el defecto de la «filosofía de la reflexión», encarnizarse refutando los errores ajenos y creer que en estas refutaciones se encuentra su verdad. ¡El Saber es para sí mismo su propia prueba y ningún otro criterio es admisible! Pero resulta que el filósofo es pedagogo —aun cuando hubiese tomado plenamente a su cargo el camino recorrido por la *Fenomenología del Espíritu*—. El filósofo debe facilitar la tarea de lector, que es comprendido ahora como metafísico. La *Ciencia de la Lógica* añade unas *notas* a la estricta economía del razonamiento demostrativo, es decir, dialéctico. Estas notas precisan las relaciones existentes entre los conceptos definidos por el Saber y los que la metafísica anterior —de Platón a Kant y Fichte, pasando por Aristóteles, Leibniz y Spinoza, singularmente— ha podido elaborar. No tienen una función demostrativa; son elucidaciones cuyo objeto es situar las nociones depositadas en la cultura en relación al orden verdadero de la Ciencia...

Como contrapunto a la demostración, la *Ciencia de la Lógica* desarrolla pues un cierto número de «*razonamientos filosóficos*» que serán proseguidos, más tarde, por los cursos consagrados por Hegel a la historia de la filosofía. Aquí no tendremos ocasión de insistir sobre el contenido de estos cursos. Abramos pues un paréntesis en este punto. Sin ninguna duda, los textos de la *Fenomenología del Espíritu* ya lo atestiguaban, el filósofo de Berlín es un mal «historiador» de la filosofía. Tiene el defecto de pensar que la historia de la filosofía interesa menos a

la realidad que a la verdad, que es menos histórica que filosófica, y que, ante todo, lo que importa es hacer valer los derechos del concepto contra las oscuridades de lo empírico. En resumen, lo que cuenta es la significación de los conceptos utilizados por este o aquel filósofo en el interior del campo teórico definido por la actividad filosófica misma.

Toda gran filosofía es coherente; no tiene tampoco que ser juzgada en función de criterios que le sean ajenos; luego, desde este momento, excluye toda «refutación»: tiene que ser situada, es decir, comprendida. A propósito de la doctrina spinozista de la sustancia, por ejemplo, la obra de 1812-1816 presenta un texto que precisa claramente el método de Hegel como «historiador de la filosofía»; dicho texto es tan sorprendente que vamos a citarlo ampliamente:

«En lo que concierne a la refutación de un sistema filosófico, hay que alejar la errónea idea según la cual este sistema debe ser presentado como absolutamente *falso,* y según la cual, por el contrario, el sistema *verdadero* debe ser pura y simplemente *opuesto* al falso. En el contexto en que el sistema spinozista es examinado, el verdadero punto de vista de este sistema se presenta por sí mismo, y la cuestión de saber si es verdadero o falso se resuelve por sí misma. La relación de sustancialidad resulta de la naturaleza de la *esencia*; esta relación, con su presentación, forma un todo en un sistema, y constituye un *punto de vista necesario,* sobre el cual se fundamenta lo Absoluto. Este punto de vista no debe ser considerado como una opinión subjetiva e indiferente, una representación o una simple manera de ver propia de un individuo, sino más bien como un extravío de la especulación; ésta se encuen-

tra necesariamente echada en medio del camino, en este extravío, y es así solamente como el sistema cumple su verdad. *Pero este no es el punto de vista más elevado.* Es por ello por lo que no puede decirse que este sistema es falso, o susceptible de ser refutado; lo que hay de *erróneo* en él es solamente su pretensión de ser el punto de vista más elevado. El *verdadero* sistema no puede ser simplemente *opuesto* a él: una tal oposición sería también unilateral. Antes bien, al ser el punto de vista más elevado, debe contener en sí el sistema que le está subordinado.

»Por consiguiente la refutación no debe venir de lo exterior, es decir, apoyarse en premisas ajenas a este sistema y que no le corresponden. El sistema no tiene necesidad de aceptar estas premisas, y no existe *defecto* más que para los que se apoyan en las necesidades, las exigencias fundadas en estas premisas. Es por ello por lo que se ha dicho que quien no suponga, radicalmente, la libertad y la autonomía del sujeto consciente de sí mismo no podrá jamás llevar a buen término una refutación del spinozismo. Por lo demás, un punto de vista tan elevado y tan *rico* en sí como el de la relación de sustancialidad no ignora estas premisas, sino que las contiene ya en sí; uno de los atributos de la sustancia spinozista es el *pensamiento.* El spinozismo sabe muy bien reducir o atraer hacia él las determinaciones con las que se le combate, de tal manera que estas determinaciones reaparecen *en él,* con algunas modificaciones solamente. El nervio de la refutación externa consiste en oponer obstinadamente las premisas de cada sistema, por ejemplo la autonomía del individuo pensante y la forma del pensamiento, admitida como idéntica a la extensión en la sustan-

cia absoluta. La verdadera refutación debe, por el contrario, afrontar directamente al adversario, y penetrar en el núcleo de sus fuerzas; atacarlo fuera de este núcleo, mantenerse donde no hay nada, no es hacer avanzar mucho las cosas. Para refutar al spinozismo, debe ante todo reconocerse que su punto de vista es esencial y necesario, e intentar a continuación elevar este punto de vista aparte de sí mismo hasta el punto de vista superior. La relación de sustancialidad, considerada *en sí misma y para sí misma*, lleva a su contrario, el *concepto*. La exposición de la sustancia, contenida en el último libro, es pues la única y verdadera refutación del spinozismo.» [46]

Así pues, refutar, es llegar a «un punto de vista más elevado». La historia de la filosofía es devenir, no de la contingencia, sino de la necesidad, es decir, devenir teórico. Este punto de vista es el de la Ciencia. La *Fenomenología del Espíritu* ha definido su itinerario. Se trata ahora de realizar este Saber (realizarlo, es decir, hacerlo existir materialmente, como razonamiento exhaustivo comunicable, como *libro*). El orden de la *Ciencia de la Lógica* y el rigor de su contenido son tales que todo resumen o extracto son irrisorios. L. Herr [47] se ha arriesgado a una esquematización, que es admirable. Siguiendo su ejemplo, y sin pretender más que ofrecer una guía de lectura, intentemos desarrollarla.

Con el fin de que las cosas sean un poco más claras, permítasenos insistir, ante todo, en el hecho de que, en la óptica hegeliana, no existe método dialéctico *como tal*. La *Ciencia de la Lógica* desarrolla, en la libertad de sus sucesivas determinacio-

46. *CL*, 2.
47. *Op. cit.*, 121-126.

nes, el Pensamiento del Ser, el Ser del Pensamiento, el Pensamiento-Ser. El rigor formal aparente —que manifiesta el diagrama que proponemos—[48] tiene como fundamento efectivo el movimiento mismo de las nociones. La paradoja del hegelianismo quizá es, precisamente, que se puede formalizar, sin demasiadas dificultades, a propósito de obras pedagógicas —como la *Propedéutica filosófica*, como la *Fenomenología del Espíritu*— o de trabajos universitarios —el *Compendio de la Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*; las diversas *Lecciones* (sobre la Religión, sobre Estética, sobre la Historia de la Filosofía, sobre la Filosofía de la Historia)—, pero en este momento, cuando se trata del texto que fundamenta todo el resto, el orden es tan sutil que excluye toda formalización de pretensión simplificadora. Saber es difícil y difícil es su desarrollo constantemente riguroso.

Externamente, el texto está dividido en dos partes, de longitud desigual: la primera, publicada en 1812, tiene como subtítulo *Lógica objetiva*; la segunda, editada cuatro años más tarde, se titula *Ciencia de la Lógica*, volumen segundo, *Lógica subjetiva* o *Teoría del Concepto*. Sin embargo, ya desde el prefacio de este segundo volumen, Hegel precisa el sentido de esta designación: «desea indicar a "los amigos de la lógica" —en el sentido tradicional del término— que va a intentar, en este nuevo libro, devolver a la vida una disciplina anquilosada mucho tiempo ha»; con todo, no pretende nada más (ni nada menos) que a lo que apuntaba en la *Lógica objetiva*: la verdad misma; y el progreso que propone consiste esencialmente en esto: que integrando a la «lógica

48. *Cf.* págs. 226-227.

subjetiva», nacida de la teoría moderna del conocimiento, los resultados adquiridos por el análisis ontológico de la «lógica objetiva», la supera y le confiere un estatuto efectivamente científico. Esta lógica sólo es subjetiva en cuanto reduce la subjetividad, por consiguiente, a ser el penúltimo momento del sistema de la Ciencia.

La economía real de la *Ciencia de la Lógica* es tripartita: el primer libro trata del Ser, el segundo de la Esencia, el tercero del Concepto. El Saber es la totalidad de este desarrollo. Al margen de sí no deja nada sino la fantasía de la opinión, a la que coloca en su lugar y patentiza así su trivialidad. Como hemos indicado en el capítulo precedente,[49] la categoría por la que debe empezar la Ciencia es la del Ser. El *es*, como cópula o como posición de existencia, es la base de toda enunciación. Pero, como hemos subrayado también, esta categoría, en apariencia la más rica (en extensión) es también (en comprensión) la más pobre. A medida que se reside en ella, se perciben cada vez más claramente sus carencias y su fragilidad. Su simplicidad, su inmediatez sólo son aparentes. Precisamente, en tanto que simple e inmediato, el Ser no se distingue de la Nada; y ésta no es en sí misma más que la ausencia de toda determinación: «La verdad no es ni el Ser ni la Nada, sino el hecho de que el Ser ha pasado (y no pasado) a la Nada y la Nada al Ser»: [50] el Devenir. Si hemos citado esta primera trilogía parcial, es debido a que manifiesta claramente el tipo de movimiento que preside la elaboración de la Ciencia: nada que se parezca a la rigidez de un formalismo lógico, sino más bien el libre proceso del

49. *Cf.* págs. 92-94.
50. *CL*, 2.

pensamiento en busca de sus más profundas determinaciones.

En este primer momento, el Ser es lo Absoluto (o la verdad). Pero lo que *es* es necesariamente algo. Como tal, en su inmediatez, es Cualidad; lo que quiere decir, ante todo, que recibe una definición, una cualificación, en general: todo *esto* que es (y deviene) es rojo, bosque, campo. Pero *esto* que es rojo, que es un bosque, o un campo es un *existente,* un ser-presente (dasein). La cualidad, en general, se particulariza como presencia determinada; este es su segundo momento, se mediatiza a sí mismo. El ser-presente no es lo que es más que en tanto está puesto en relación con lo que no es él; y, por consiguiente, sólo en tanto está limitado, remitido a su propia *finitud:* la verdad de «algo» está en su relación a lo «otro». Sin embargo, el límite que caracteriza a la finitud persiste en la abstracción si ella misma no está relacionada con aquello cuyo límite es, «del otro lado», podría decirse, del lado del conjunto de todo lo «otro», es decir de lo ilimitado. Ya la noción del «deber ser», de la cual ha hecho el kantismo un abundante uso, señala bien la precariedad de la categoría de finitud: ésta no encuentra su sentido más que en el concepto de *infinito,* en la infinitud afirmativa que se constituye a su vez como absoluto, como verdad del Ser en tanto que es Ser-presente. Observemos que este último enunciado caracteriza a la misma filosofía.

«La proposición: *lo finito es ideal* constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía reside únicamente en el hecho de que ésta no reconoce lo finito como algo que es verdaderamente. Toda filosofía es esencialmente idealismo, o tiene a éste como principio; la cuestión es solamente saber cómo este prin-

cipio es realizado efectivamente. La filosofía es tan completamente idealista como la religión; la religión no reconoce *tampoco* la finitud como un ser verdadero, último, absoluto, un ser no puesto, eterno, increado. Es por ello por lo que la oposición de la filosofía idealista y de la filosofía realista no tiene ninguna significación. Una filosofía que atribuyese a la presencia finita, como tal, un ser verdadero, último y absoluto, no merecería el nombre de filosofía; los principios de las filosofías antiguas, o incluso más recientes, como el agua, la materia o los átomos, son *pensamientos*, se refieren a lo universal, a lo ideal, y no a cosas que pueden encontrarse inmediatamente en su singularidad sensible —incluso el agua de que habla Tales; puesto que, aunque esta agua sea igualmente el agua empírica, constituye de hecho el *ensí* o la esencia de las otras cosas; éstas no son independientes y fundamentadas en sí mismas, sino que están *puestas* a partir de un otro, el agua, es decir, que son ideales.»[51]

No por ello deja de ser cierto que, aun cuando sea verdad del Dasein, el Infinito no es la verdad de la Cualidad. El Dasein no existe más que en tanto, por una parte, es negación del ser-devenir en general, y, por otra, es negado por lo que no es él: la otra finitud o la infinitud. Luego no es en sí más que siendo para otro. No accede a sí más que volviéndose sobre sí mismo, siendo *ser para sí*. Ésta es la tercera determinación de la Cualidad.

«Decimos que algo es para sí cuando ha suprimido el ser-otro, cuando ha rechazado toda relación y toda comunidad con el otro y se ha abstraído de él. El otro es para él algo suprimido, *su momen-*

51. *CL*, I.

to; el ser para sí consiste en haber superado sus límites, su ser-otro, de tal modo que en el seno de esta negación se efectúe el *retorno a sí* infinito. La conciencia contiene ya, en tanto que tal, la determinación del ser para sí, en la medida en que se *representa* un objeto que percibe, intuye, etc. y cuyo contenido posee *en ella,* en el modo de lo *ideal;* está *junto a sí* en la intuición y en la intricación con su otro, lo negativo de sí misma. El ser para sí es la relación polémica y negativa con la finitud de lo otro y, por la negación de éste, el ser-reflejado-en-sí; es cierto que *al lado* de este retorno en sí de la conciencia y de la idealidad del objeto, la *realidad* del objeto se mantiene siempre, ya que la conciencia le reconoce al mismo tiempo una *presencia exterior.*» [52]

El Ser para sí, recogido sobre sí mismo, es unidad; excluye, aleja toda multiplicidad; cada unidad, sin embargo, procede idénticamente; cada una se pretende única, echa a la otra a lo exterior, pero, al mismo tiempo, se esfuerza en englobar todo lo que no es ella. La discusión magistral del *Parménides,* la doctrina spinozista de la sustancia, la teoría leibniziana de la mónada, revelan las dificultades que encuentra un pensamiento que identifique lo Absoluto y el Ser para sí. El Ser como cualidad se realiza en la unidad del para sí; pero una tal unidad —que completa a la cualidad dándole consistencia— es incierta: o bien permanece ciega a lo que no es inmediatamente ella o bien se dispersa en la inmediatez indiferenciada de lo que la iguala...

Decir que el Ser es cualidad, en consecuencia, es prohibirse salir de lo inmediato, ir más allá de

52. *CL,* I.

estos enunciados que, por complicados que puedan parecer, se limitan a decir que *esto* —en general o en particular (de Dios al bosque)— es *aquello* (rojo, grande, infinito, uno o múltiple). La mediación es la *Cantidad*, segunda categoría fundamental de la teoría del Ser. Contra los metafísicos, pasados o presentes, que liberan brutalmente, como inmediatez irrecusable, el contenido de una intuición intelectual cualquiera, Hegel opone, no menos brutalmente, una mediatez negadora. La cantidad pura en general es el Ser colocándose a distancia de sí mismo, aprehendiéndose en la exterioridad.

«El espacio, el tiempo, la materia, la luz, etc., e incluso el yo ofrecen, si se desea, ejemplos más determinados de la cantidad pura; no obstante, como ya se ha observado, no hay que confundir la cantidad con el simple quantum. El espacio, el tiempo, etc., son extensiones, multiplicidades que forman una salida-fuera-de-sí, un paso; esta salida-fuera-de-sí y este paso no pasan a su contrario, lo uno o la calidad, sino que son, en tanto tales, una incesante *auto-producción* de su propia unidad.»[53]

La cantidad pura se especifica en *quantum*, es decir, en cantidad determinada: el número expresa el *quantum* y se aplica sea a la cantidad intensiva sea a la cantidad extensiva; permite definir lo infinito cuantitativo del matemático y los diversos tipos de relaciones entre las cantidades.

No obstante, la cantidad no es aún la categoría última de la teoría del Ser. En efecto:

«La cantidad, considerada en tanto tal, parece ante todo opuesta a la calidad; pero ella misma es una calidad, una determinidad relacionada consigo

53. *CL*, 1.

misma, diferente de la determinidad de su otro, es decir, la calidad. Sin embargo, no es más que una calidad, pero la verdad de la calidad misma es la cantidad; la calidad pasa a la cantidad. La cantidad, por el contrario, es, en su verdad, la exterioridad no indiferente, vuelta hacia sí misma. Es por ello que constituye la calidad misma, en grado tal que fuera de esta determinación la calidad no podría casi existir. Para que sea *establecida* la totalidad, es necesario un doble tránsito, no solamente el de una de las determinidades a su otra, sino igualmente el tránsito, o el retorno, de la segunda determinidad a la primera. Con el primer tránsito, la identidad de las dos determinidades está dada solamente *en sí;* la calidad está contenida en la cantidad, que subsiste aún como una determinidad unilateral. Para que la cantidad sea de igual manera contenida en la calidad y constituya asimismo un momento suprimido, es necesario un segundo tránsito —el retorno a la primera determinidad; esta observación sobre la necesidad de un *doble* tránsito es de una importancia muy grande para la *totalidad* del método científico.

»El quantum no es ya ahora una determinación exterior o indiferente; está suprimido como tal, y la calidad, aquello por lo que una cosa es lo que es, constituye la verdad del quantum, ser una medida.»[54]

La *Medida* es la síntesis y la superación de la calidad y de la cantidad; por ella, aquélla se transforma en ésta; de esta manera, con ella, el Ser halla su verdad. La física, la química, que miden, aportan la verdad última del Ser tal como se pre-

54. *CL*, 1.

senta en su inmediatez, como calidad. En resumen, a fin de facilitar un hilo conductor que permita seguir los niveles de esta primera tabla del tríptico del Saber (hilo conductor erróneo, sin duda, puesto que se deduce del vocabulario de la psicología trascendental), digamos que para tomar el Ser como absoluto, ante todo debe ser acogido, en rigor, tal como se impone en la percepción —como calidad—, acceder, a continuación, gracias a las matemáticas, a su naturaleza abstracta como cantidad pura, extensión, interioridad, relaciones aritméticas o geométricas —y llegar, finalmente, a la física— como medida.

Pero, del mismo modo que la física no es la Ciencia, tampoco el Ser es lo Absoluto. El segundo momento de la *Ciencia de la Lógica* está consagrado al análisis de las categorías específicas utilizadas por la filosofía desde que ésta se definió como tal, es decir, desde Platón (lo cual no significa en ningún modo que las referencias del libro precedente no sean filosóficas: repiten filosóficamente categorías que no son, filosóficamente, originarias —así, los múltiples análisis concernientes a las doctrinas de Spinoza y Leibniz). El segundo libro tiene por título: la *Esencia.*

La verdad del Ser es la Esencia.

«El ser es lo inmediato. Si el saber quiere alcanzar lo verdadero, lo que el Ser es *en sí y para sí,* no puede limitarse a lo inmediato y a sus determinaciones, sino que debe penetrar en este inmediato y suponer que *detrás* de este Ser hay todavía algo más que este Ser, y que este trasfondo constituye la verdad del Ser. Este conocimiento es un saber mediatizado, porque no se mantiene inmediatamente junto a la Esencia y en ella, sino que toma su

punto de partida en otro, el Ser; debe recorrer un camino previo, el camino del tránsito más allá del Ser, o, mejor, de la penetración en éste. Solamente cuando el saber se *interioriza* a partir del Ser inmediato, solamente mediante una tal mediación alcanza la Esencia. Nuestra lengua, para designar la Esencia, ha conservado en el verbo *ser* (Sein) el participio pasado: *gewesen*; la Esencia, en efecto es el Ser pasado, pero pasado intemporalmente.

»Cuando este camino está representado como el camino del saber, el proceso que parte del Ser, lo supera y accede a la Esencia como a algo mediatizado, aparece como una simple actividad del conocimiento, externo al Ser y ajeno a su propia naturaleza.

»En verdad, este recorrido es el movimiento mismo del Ser. Ha sido evidente más arriba que el Ser se interioriza por su naturaleza y se convierte en este regreso a sí mismo, Esencia.

»Si lo Absoluto estaba ante todo determinado como Ser, está ahora determinado como Esencia. El Saber no puede limitarse a lo diverso de la *presencia* más que al *Ser, al Ser puro;* la reflexión demuestra inmediatamente que este Ser-puro, que es la *negación* de todo lo finito, supone una interiorización, un movimiento que transforma la presencia inmediata en Ser puro. El Ser es entonces determinado como Esencia, como un Ser en el cual todo lo que es finito y determinado es negado. Lo determinado es así alejado, de manera completamente *exterior*, de la unidad simple e *indeterminada;* frente a esta unidad, subsistía él mismo como algo exterior, y lo sigue siendo después de haber sido alejado; en efecto, no ha sido suprimido en sí, sino relativamente a esta unidad. Más arriba, se ha recordado

que, cuando la Esencia es determinada como *el conjunto de todas las realidades*, estas realidades están dominadas por la naturaleza de la determinidad y la acción de la reflexión abstrayente, y su *todo* se reduce a una vacía simplicidad. La Esencia, desde este punto de vista, no es más que un producto, un artefacto.» [55]

«La Esencia es un producto...», el producto de la reflexión. «Se evade del Ser», nos dice Hegel. Es en sí y para sí, pero solamente inmediatamente, es decir, en sí. Como veremos, determina el concepto de fundamento, pero permanece ella misma sin fundamento. Hay que seguir las articulaciones de este sistema categorial de la metafísica tradicional, no obstante, para comprender la tranquilidad de Hegel, convencido —y quizás no sin razón— que ha ido más allá de las polémicas nocionales, porque ha sabido colocar cada concepto en el sitio que le corresponde y, de esta manera, definirlo, limitarlo en su función.

La reflexión que establece la Esencia, el Ser al devenir lo que es, se determina, ante todo, en función de la *apariencia*. El Ser-devenir (calidad-cantidad-medida) se manifiesta como lo *vacío* mediante lo cual la Esencia adquiere su consistencia; es necesario que haya parte del Ser que se disuelva en la apariencia de ser para que la reflexión encuentre su estatuto. Así, «la reflexión es la apariencia de la Esencia»: es aquello por lo que ésta se manifiesta. La Esencia, al devenir algo *esencialmente* aparente, al eliminar lo que le impedía aparecer, desarrolla, a partir de este momento, su libertad «natural»: idéntica a sí misma —eternamente—, se complace

55. *CL*, 2.

en dicha identidad; pero *sabe* que esta identidad implica una *diferencia;* una diferencia de la que *debe* hacer una contradicción, sin la cual su operación de intelegibilidad se perdería en una categoría regresiva —la del Ser, alejado de lo uno y lo múltiple (no es seguro que los que impugnan el razonamiento hegeliano en nombre de otra teoría del razonamiento o de otra teoría de la fuerza —nietzscheaanos o husserlianos— hayan comprendido adecuadamente la significación de este texto científico). La verdad de la Esencia es, pues, la contradicción que legitima, a la vez, como hemos visto, la identidad —sin la cual no habría ningún razonamiento sensato posible— y la diferencia sin la cual el razonamiento no sería más que una serie indefinida de repeticiones. En un primer momento, la contradicción anula lo positivo y lo negativo y los conduce de nuevo a la unidad del cero. Pero hay que considerar su movimiento: lo positivo produce lo negativo, lo negativo establece lo positivo; uno y otro no existen más que en tanto se superan; en una segunda fase, la contradicción es contradicción resuelta. La reflexión que anima el proceso de la Esencia define a ésta *como fundamento (Grund):* la Esencia tiene por función, a través de las identidades, las diferencias y las contradicciones, dar razón del Ser; lo niega para establecerlo mejor; como tal, determina, en su primer estadio, la *condición* que hace que el Ser es lo que es.

No obstante, la Esencia, verdad del Ser, no es ella misma; continúa abstracta y el Ser que ella condiciona continúa asimismo abstracto: para que la Esencia sea, es preciso que se manifieste. El segundo momento de esta segunda tabla de la ciencia examina los conceptos que resultan de la categoría

del *Fenómeno*. El fenómeno es el Ser esencial o, mejor, la Esencia, la razón de ser, en tanto emerge del mismo Ser. La polémica contra el criticismo kantiano es aquí evidente. La «fenomenalidad» no depende de la modificación que introduce necesariamente la subjetividad trascendental: es una categoría del Ser (= Pensamiento)-Devenir. La Esencia debe fenomenalizarse para representar efectivamente su papel. La Esencia que se muestra es, en su inmediatez, la *existencia;* ésta no es, no podría ser el predicado de aquélla: es su exteriorización absoluta «más allá de la cual no subsiste nada».[56] Ahora bien, la existencia es la cosa misma, tal como es en sí. La cosa y sus propiedades —ahora bien, no hay cosa sin propiedades, aunque sean negativas— pertenecen al orden de lo fenoménico: no hay que oponer, como juzga Kant, aquélla a esto. El fenómeno existe ante todo como cosa, es decir, como Ser mediatizado por la reflexión, definido por los caracteres que le pertenecen propiamente, sobre los cuales se apoya «el realismo» que ciertos filósofos se han arrogado (confundiendo, así, «coseidad», existencia, realidad y, también, objetividad). Pero la cosa, por poco que la tarea de la Esencia se aplique a ella, se disuelve por sí misma: se revela como no siendo más que ser el haz de sus propiedades. El «fenomenismo» tiene razón: el fenómeno es la verdad de la cosa, aquello en lo que la existencia mediatizada se da mediatamente; no hay «cosas» sino un orden de aparición, una «*ley*», es decir, una regulación necesaria. La verdad última del fenómeno es el *hecho* de la relación; la Esencia es esto: la indefinida posibilidad de establecer, entre las múltiples apa-

56. *CL*, 2.

riciones, relaciones formales, reales o necesarias; se manifiesta así como verdad filosófica del Ser; delimita la imagen provisional (parcial) de lo Absoluto teórico tal como la filosofía reflexiva ha creído poderlo definir.

Nos permitimos abrir aquí un paréntesis que se refiere a la interpretación de la obra hegeliana en Francia, en particular. Tendremos ocasión dentro de poco de poner en evidencia el hecho de que es un timo que las especulaciones ontológicas —como las de Engels de la *Dialéctica de la Naturaleza* o las de Theilhard de Chardin— hayan podido requerir la «cobertura» hegeliana; hemos denunciado ya la inconsistencia de las lecturas románticas, existenciales, del hegelianismo, que ciertamente han servido a la difusión de la obra, pero no a su correcta comprensión. Añadamos, en este nivel del análisis de la *Ciencia de la Lógica,* que es sorprendente que un texto tan importante haya sido negligido tanto tiempo y que a partir de esta ignorancia, hayan podido ser desarrolladas alegremente, durante decenios, tonterías referentes a las relaciones del en sí y del para sí, de la Esencia y de la Existencia. El menor glosario de los términos filosóficos que podría confeccionarse a partir del texto hegeliano de 1812-1816 demostraría, en pocas palabras, la majadería de estas obras, vertidas sobre el pensamiento francés, desde Bergson, que emplean cualquier término para decir cualquier cosa... Si hablar quiere decir (y si *decir* quiere probar), si el ejercicio teórico tiene algún sentido (está por establecer que tenga alguno), entonces no es posible oponer, por ejemplo, el registro de la Existencia al de la Esencia. A menos que se sea, tranquilamente, un retórico. Pero es cierto que en nuestras sociedades la actividad re-

tórica no ha cesado jamás de ser, de múltiples maneras, provechosa...

Una vez cerrado el paréntesis, interesa sobre todo ver que la Esencia, convertida en fenómeno, no ha adquirido todavía su consistencia. La Esencia se establece, desde que la fragilidad de la categoría de Ser ha aparecido como la Verdad, como lo Absoluto. Ella es, en sí, unidad del Ser y del Pensamiento: realiza, inmediatamente, la vocación de la metafísica. Se convierte —idealmente— en lo que era desde su emergencia: *Sustancia.* La Esencia —que ha sido razón de ser y existencia— se conoce (es conocida) en adelante como sustancia. El razonamiento hegeliano es aquí, por así decir, lo inverso del razonamiento aristotélico: no obstante, lo confirma. Aristóteles pensaba que de la pregunta: *¿qué es?* (pregunta por la sustancia), era preciso pasar a la pregunta: ¿qué es lo que es? (pregunta por la esencia). Hegel identifica los dos problemas; establece en los dos sentidos del término, su identidad: qué es y qué es lo que es necesariamente, es la *realidad efectiva (Wirklichkeit),* a la que ninguna inmediatez puede impugnar, puesto que es la *inmediatez reflexionada.*

«La realidad efectiva se sitúa igualmente más alta que la *Existencia.* Esta es la inmediatez salida del fundamento y de las condiciones, o de la esencia y de su reflexión. Ella es *en sí* lo que es la realidad efectiva, una *reflexión real,* pero no es aún la unidad *establecida* de la reflexión y de la inmediatez. La existencia pasa de ahí al *fenómeno* desarrollando la reflexión que contiene. Es el fundamento que ha zozobrado; su determinación es la restauración de este fundamento; se convierte entonces en relación esencial, y su última reflexión es

establecer su inmediación como la reflexión en sí, e inversamente; esta unidad en el seno de la cual la existencia o la inmediación, el ser en sí, el fundamento o lo reflexionado no son más que momentos, forma ahora la *realidad efectiva.* Lo real efectivo es pues *manifestación;* su exterioridad no lo atrae a la esfera de la *modificación,* no *aparece* en su *otro,* pero se manifiesta; esto significa que no es él mismo más que en su exterioridad, y *en ella* solamente, como un movimiento que se determina y se distingue de él mismo.» [57]

La Realidad efectiva —la sustancia, en el sentido que Aristóteles, la escolástica, Descartes, Spinoza dan a este término— creando sus modos es lo absoluto del Saber. En ella, se dan, como en Dios, la realidad formal (lo posible), la realidad «real» (el hecho), la realidad necesaria. Ella es, así, la categoría dominante a partir de la cual todo razonamiento que trate sobre lo que es (lo que es pensado) se convierte en posible efectivamente, es decir, eventualmente real (eventualidad que tiene aquí un sentido, no ocasional, sino lógico). El Saber parece llegar a su término. Spinoza, tal como lo comprende el libro primero, está superado; la teoría de la Esencia le da consistencia; en la Ética no habría más que un solo error y sería metodológico: el no haber expuesto, según su proceso de constitución, aquello de lo que resulta la verdad.

Aquí se revela la aportación de la crítica kantiana a la Ciencia. Hegel no es Spinoza más el sentido de la historicidad y la conciencia desdichada. Concluye la metafísica al integrar en un razonamiento único las múltiples categorías que aquella ha pro-

57. *CL,* 2.

ducido. El libro de 1812 se termina por la crítica de la noción de Realidad efectiva, de Sustancia que recoge, profundizándola, la que Kant desarrollaba en *Analítica trascendental de la Crítica de la Razón pura.* La sustancia —como ya sabía Aristóteles— no puede ser realmente subsistencia más que si es activa, si se convierte en *causa:* en sí, la Susfancia es sustrato; para sí, es potencia productiva; en sí y para sí, une estas dos determinaciones bajo el concepto de la *acción recíproca.* Este es el estadio último de la «lógica objetiva», su «estado perfecto». En la totalidad infinita de la Sustancia concebida como conjunto sistemático de acciones recíprocas, halla su conclusión el Ser reflexionado como Esencia. La tarea de la metafísica halla aquí su final: ya no hay nada que saber: la percepción y su superación física, la filosofía (y la teología que presupone) y sus desarrollos han definido ya el campo discursivo en cuyo interior los conceptos que ha producido toman sus determinaciones legítimas...

Ya no hay nada que saber. Sino, precisamente, saber*lo* y obtener las consecuencias teóricas de esta conclusión. La ciencia física no es el Saber; la metafísica, tampoco. La Ciencia es el saber del Saber: *un* saber humano que se conoce como tal, es decir, en la terminología hegeliana, el Ser en sí y para sí, ya no inmediato, sino mediatizado. Esta es la tercera y última etapa que recorre el libro de 1815, «la lógica subjetiva». Ella es la verdad de la «lógica objetiva»: acabamos de precisar la significación de esta última expresión. Si esta lógica es «subjetiva», no es debido a que reintroduzca una psicología cualquiera, sino porque revela el término que no había dejado de estar presente secretamente: el *sujeto,* en tanto habla y como habla, que dice

el Ser mismo (o por quien el Ser se dice) en la totalidad sistemática de sus determinaciones. El recorrido que acabamos de realizar, del Ser en su inmediación a la Esencia que se descubre, en resumidas cuentas, como sustancia, tiene por fundamento un dinamismo que era posible no aprehender cuando se efectuaba (tantas fuerzas eran precisas para hacerse cargo de las sucesivas realizaciones), pero, del que está permitido, ahora que ha llegado a su fin, comprender su significación:

«La *lógica objetiva*, que examina el *Ser* y la *Esencia*, constituye, hablando con propiedad, la *exposición genética del concepto*. La *Sustancia* es ya *Esencia real*, o la *Esencia* unida con el Ser e introducida en la realidad efectiva. El concepto tiene pues por presupuesto inmediato a la Sustancia, ésta es *en sí* lo que él es en tanto *manifestado*. El *movimiento dialéctico de la Sustancia*, por la causalidad, la acción y la reacción recíproca, forma la génesis inmediata del concepto, por la que se expone su *devenir*. Pero la significación de este *devenir*, como todo devenir, es la reflexión de lo transitorio en su *fundamento;* lo que parece ser en principio *lo otro* en lo cual se ha sumido, constituye de hecho su *verdad*. Así, el concepto es la *verdad* de la Sustancia y, como el modo de relación determinado de la Sustancia es la *necesidad*, la libertad aparece como la *verdad de la necesidad y el modo de relación del concepto*.»[58]

Lo que manifiesta el movimiento teórico que lleva a la categoría de sustancia es, pues, la libertad como modo de desarrollo del concepto. La necesidad de esta libertad, esto es lo que interesa com-

58. *CL*, 2.

prender ahora. Para ello, hay que recordar que:

«El concepto, considerado superficialmente, aparece como la unidad del *Ser* y de la *Esencia.* La esencia es la primera *negación* del Ser, que se hace por ello *apariencia;* el concepto es la *segunda* negación, o la negación de esta negación, luego el ser restaurado, pero como la mediación infinita y la negatividad del ser en sí mismo. El *Ser* y la *Esencia* no tienen ya en el concepto, la determinación en la que están en tanto que Ser y Esencia; su unidad no se limita a que cada uno de ellos aparezca en el otro. El concepto no se divide pues en estas determinaciones. Es la verdad de la relación sustancial, en la cual el Ser y la Esencia alcanzan el uno por el otro su determinación y su autonomía. La *identidad sustancial* que no es, además, más que el ser-puesto, aparece como la verdad de la sustancialidad. El *ser-puesto* es la *presencia,* el *acto de distinguir;* el ser en sí y para sí ha alcanzado con el concepto una presencia verdadera y conforme a sí mismo, puesto que este ser-puesto es el ser en sí y para sí. El ser-puesto constituye la distinción del concepto en sí mismo; sus *distinciones,* porque es inmediatamente el ser en sí y para sí, son en sí mismas el *concepto total;* en su *determinidad,* son *universales e idénticas a su negación.*

»Este es ahora el concepto del concepto. Pero no es *más que* su concepto; o mejor no es aún más que el concepto. Porque él es en tanto ser-puesto, el ser-en-sí-y-para-sí, o la Sustancia absoluta, en tanto ésta revela la *necesidad* de sustancias distintas como *identidad,* esta identidad debe establecer ella misma lo que ella es.

»Los momentos del movimiento de la relación de sustancialidad, por los que el concepto *ha deve-*

nido, y la realidad así expuesta, sólo están en camino hacia el concepto; esta realidad no es aún su determinación *propia*, salida de sí mismo; ha caído en la esfera de la necesidad; su propia esfera solamente puede ser su *libre* determinación, una presencia en la que él (es) idéntico consigo y cuyos momentos son conceptos *puestos* por él.»[59]

Por tanto, en un primer momento, el concepto se aprehende, en su inmediación, como elemento del entendimiento que conoce, como «producto del pensamiento subjetivo». Es la expresión formal de la subjetividad trascendental, construyendo, según la libertad que corresponde a su naturaleza, el *orden* intelectual que le permite integrar y reducir la disparidad de lo «real». Es entonces cuando la subjetividad se hace lógica, en el sentido que la escolástica dio a la invención de Aristóteles. Determina «formas normales» del pensamiento y del razonamiento. Define un método que, al constituirla, constituye a la vez la posibilidad misma que tiene de conocer y de organizar lo que conoce en un saber sistemático. Se complace en este juego y lo desarrolla; se entrega a esta maestría discursiva como si, en este quehacer, sólo ella estuviese en cuestión, él y su poder de dominación.

Ahora bien, el tratamiento que Descartes impone al razonamiento le llama con dureza al orden. Lo que el argumento ontológico —que Kant se complació en presentar bajo una forma silogística: «Aquello cuya representación es el sujeto absoluto de nuestros juicios y que no puede ser pues empleado como determinación de otra cosa es sustancia; en tanto que ser pensante, yo soy el sujeto

59. *CL*, 2.

absoluto de todos mis juicios posibles y esta representación de mí mismo no puede servir de predicado a ninguna otra cosa; luego, a título de ser pensante (como alma), yo soy una *sustancia*»,[60] formalización que le ha permitido criticarlo, enuncia: es que el lenguaje lógico, por muy formal que se pretenda, lleva su carga de ser, que el en sí (trascendental y subjetivo) que presenta remite a una objetividad —a una «objetalidad», deberíamos decir, a un estatuto de objeto— que no podríamos aludir. El Ser no es sustancia; pero tampoco es subjetividad constituyéndose, según su libertad trascendental, como regla omnitemporal de toda realidad. Más exactamente, no es subjetividad más que en tanto se opera, a través de esta operación de realización, de sí, la posición del otro: la objetividad, no en tanto que hecho, sino en tanto que reconocimiento del *objeto* como para sí de todo pensamiento. En resumen, según Hegel —y es muy probable que tenga razón—, el Cogito cartesiano no obtiene su eficacia más que por el hecho de desembocar en el argumento ontológico, argumento que establece que el concepto no puede desarrollarse sin significar, como tal, una afirmación de ser: «Pienso, luego existo» no es nada más que una afirmación empírica, si no se prueba —lo que precisamente da su valor al argumento ontológico— que «del pensamiento del Ser al Ser, la consecuencia es buena».

La verdad de la subjetividad *es* la objetividad. No una objetividad masiva e indistinta, sino una realidad de objeto que corresponde a los momentos en los que la subjetividad ha creído agotar sus poderes. En verdad, es el mismo concepto, que se hace

60. *Crítica de la Razón pura, dialéctica trascendental*, LII, capítulo I.

objeto que toma el estatuto de lo que es en sí y para sí y que se da como totalidad existente que posee en sí misma los principios que determinan su propio estatuto. Ya hemos señalado la diferencia decisiva que introduce Hegel entre la categoría de ser-ahí (Dasein) y la de *realidad*. Ahora es posible ir más allá en la definición de los términos que designan lo «objetal», es decir, aquello a lo que el pensamiento se entrega y se opone cuando piensa. El Ser es lo indiferenciado; el *ser-ahí* es la determinación inmediata de lo indiferenciado, es decir, la determinación *aquí* y *ahora* del *hay*. La *existencia* es una categoría mediadora: remite a este hecho —vigorosamente atestiguado por Aristóteles en su crítica al platonismo— de que el Ser «interiorizado», es decir, la Esencia, no podría *ser* si no se manifiesta *fenoménicamente*. Aquí la *existencia* es la verdad del Ser, en tanto que «la verdad del Ser consiste en ser, no un primero inmediato, sino la Esencia emergida a lo inmediato». Por lo que respecta a la categoría de *realidad*, es la concepción spinozista de la sustancia la que manifiesta más claramente su estatuto: ella es, en sí, la unión del Ser y de la Esencia.

Es la categoría de *objetividad* la que hace acceder el pensamiento de lo Absoluto a un nivel de elaboración todavía más profundo. Lo Absoluto se da en él como concepto efectivo: aquí se determina la situación del Ser en tanto que es ya «objeto de ciencia», en la interpretación kantiana de este último término. La «explicación», el despliegue del Ser, son entonces comprendidos como poseyendo su razón última en una concepción sea mecanicista de la «realidad» (física), sea quimicista, sea finalista.

En resumen, la *objetividad* de las ciencias de la

naturaleza designa el momento en que el pensamiento del Ser tiene casi que conjuntarse con el Ser-mismo, en que la diferencia del Pensamiento y del Ser, ya anuladas potencialmente, va a desaparecer. Pero la Ciencia —en el sentido en que la entiende Kant (y, a través de él, Newton, Lavoisier, Laplace)— no es aún el Saber, la Ciencia que debe destruir incluso la posibilidad de la filo-sofía. La «naturaleza» tal como es pensada por los físicos no define aún más que una reconciliación abstracta. Falta la *Idea*, categoría por la cual el concepto (de la subjetividad trascendental) y la objetividad (de las «ciencias») se aprehenden en su identidad profunda, y, al mismo tiempo, definen la libertad y la racionalidad como términos exactamente intercambiables.

Esta última oposición —tradicional en la metafísica—, la hemos puesto entre paréntesis hasta aquí por prudencia. Las últimas páginas de la *ciencia de la Lógica* no nos permiten eludirla por más tiempo. El Saber, la Idea absoluta como verdad en sí y para sí, confieren a la libertad su estatuto. La libertad no es ni ilusión ni poder real de elegir: es Razón, es decir, capacidad indefinida para el «sujeto empírico», al enunciar su experiencia, de conocerla, de situarla en su lugar, de definir su significación y, así, de ponerla en relación de inteligibilidad con otras significaciones. La libertad no podría ser empírica, puesto que lo empírico no es más que lo subjetivo y lo relativo, es decir, lo contingente, o, si se quiere, la ciega necesidad. No es, tampoco, exclusión (o caducidad) de lo empírico, en cuyo caso no sería más que intención, proyecto o ensueño. La libertad, no podría ser, en consecuencia, más que este movimiento que viene dado en el hecho del lenguaje y del

conocimiento mismo, movimiento por el cual lo empírico se convierte en racional, por el cual el sujeto se hace Espíritu...

La última sección de la *Ciencia de la Lógica*, con una terminología bien diferente, pone en evidencia el hecho de que al final de este largo y difícil recorrido, lo Absoluto del Saber, que estaba presente desde las primeras páginas como dinamismo que permitía a cada categoría percibir su limitación y superarse en una categoría más rica, más concreta, se hace ahora efectivo. El Ser que se ha interiorizado como Esencia y que se ha desarrollado como concepto, se concibe en adelante como vida, como verdad y como Saber absoluto. De esta demostración, ciertamente, no están ausentes las motivaciones universitarias: se tiene a menudo la impresión que en esta última fase, el profesor Hegel está decidido a ejercer ejemplarmente su maestría y a suministrar la prueba de que no ignora nada de lo que ha sido conocido. Hay aquí como una recuperación final y lírica, que no deja de hacer pensar en el lujo orquestal al que se aplicaban los sinfonistas clásicos en la *coda* de su composición...

«La idea absoluta, o el concepto racional que, en su realidad, se une solamente consigo mismo, es, ante todo, por la inmediatez de su identidad objetiva, el regreso a *la vida;* pero ha suprimido además esta forma de su inmediatez y lleva en ella misma la más alta contradicción. El concepto no es solamente *alma*, sino también libre concepto subjetivo, que existe en sí y posee, por tanto, la *personalidad* —el concepto práctico, en sí y para sí, determinado, formando en tanto que persona una subjetividad impenetrable y atómica—; no es, sin embargo, una singularidad que lo excluye todo, sino una *universali-*

dad para sí, un *conocer* que halla en su otro su *propia* objetividad como objeto. Todo lo restante es error, turbación, opinión, aspiración, arbitrariedad y caducidad; sólo la idea absoluta es *ser, vida* imperecedera, *verdad que se conoce a sí misma,* y es *toda verdad.*

«Ella es en efecto el único objeto, el único contenido de la Filosofía. Conteniendo en ella toda *determinidad* y poseyendo por esencia la capacidad de regresar a sí misma por la auto-determinación y la particularización, la idea se manifiesta bajo *figuras* diferentes, y toda la labor de la filosofía consiste en reconocerla en éstas. La naturaleza y el espíritu son dos modos muy distintos de manifestar su *presencia,* el arte y la religión son los modos mediante los cuales se aprehende y se da una presencia conforme a su esencia; la filosofía tiene pues el mismo contenido y el mismo fin que el Arte y la Religión; pero es la manera más elevada de aprehender la idea absoluta, porque su modo de captación —el concepto— es el más elevado. Aprehende las figuras de la finitud real e ideal del mismo modo que las de infinidad y santidad, y las comprende al mismo tiempo que a ella misma.» [61]

Pero esta declaración, exacta, sin duda, y, no obstante, insistente con exceso, cede el paso precisamente ante la exigencia teórica. La exposición del pensamiento como Saber absoluto se completa con un análisis del orden *metodológico*: lo que da a conocer, en conclusión, la *Ciencia de la Lógica,* es el mismo orden de la dialéctica como *hecho* ineludible del Pensamiento (del razonamiento) y del Ser, como *realidad* que destruye la *diferencia* del Ser y

61. *CL,* 2.

del Pensamiento. Ya hemos definido los rasgos fundamentales de este «método» dialéctico. No insistiremos en él. Nos hallamos ahora en la cumbre de la parábola: el prisionero, desencadenado, se halla en el orden de la Idea pura. Su libertad se ha hecho Razón; su subjetividad «hablante» se ha hecho adecuación del Ser y de la Palabra. Queda por hablar, puesto que la categoría ha sido definida, de lo que *existe*, ahora, en el antes y ahora que implica todo «ahora», *siendo* comprendida la *existencia* como el modo de ser de la Esencia —del Ser interiorizado— en tanto que no puede dejar de manifestarse.

EL SISTEMA:
LA VIDA HISTÓRICA

LA ACTIVIDAD FÍSICA

La naturaleza *existe* y la física, que constituye su saber, tiene estatuto de *objetividad*. En consecuencia estas dos proposiciones unidas significan igualmente que la Ciencia debe comprenderlas a una y otra, en sus relaciones efectivas, y según el lugar que ocupan en el seno del círculo cerrado y exhaustivo de esta Ciencia. De esto se trata, cuando Hegel desarrolla su especulación en esta dirección, y *de nada más*. El contenido de sus análisis no nos retendrá mucho tiempo. Pero es oportuno señalar a este propósito la amplitud de los conocimientos de Hegel y su incansable curiosidad. La correspondencia atestigua el cuidado que tenía en ser informado de las novedades, incluso de las curiosidades. En este aspecto, se nos muestra como un buen retoño del siglo XVIII. También podemos advertir la exigencia de su racionalismo, que le hace tomar, respecto a las fantasías físicas y biologistas de moda en su tiempo, una actitud de crítica radical. Por ejemplo, en el texto que concluye el análisis dedicado, en la *Fenomenología del Espíritu*, a la ciencia que Gall había creado, la frenología, y que pretendía deducir las cualidades espirituales de la persona a partir de las protuberancias de su cráneo: «En la frenología, la respuesta debería ir hasta romper el cráneo del que así piensa para demostrarle de una

manera tan burda como su sabiduría, que un hueso no es nada en sí para el hombre, y mucho menos *su* verdadera realidad efectiva.» [62]

Pero mucho más importantes que estos juicios, por documentados que estén, es la concepción de la relación que mantienen, según Hegel, ciencia física y ciencia filosófica. Veamos un fragmento del *Compendio de la Enciclopedia de las Ciencias filosóficas:*

«§ 246. Lo que hoy conocemos como física, se llamaba antaño *filosofía de la naturaleza;* es también un estudio teórico y *reflexivo* de la naturaleza, que por un lado no parte de determinaciones, externas a la naturaleza, como las de sus fines y que, por otra parte, tiene como objetivo el conocimiento de lo que ella tiene de *general* —de manera que esté también *determinado* en sí— es decir, el de las fuerzas, de las leyes, de los géneros, contenido que no debe ser un simple agregado, sino que, distribuido en órdenes y en clases, debe presentarse como una organización. Como la *filosofía* de la naturaleza es una *concepción comprehensiva* (begreifend), tiene por objeto el mismo elemento *general* pero *para sí,* y lo considera en su *propia necesidad inmanente* según la determinación propia de la noción.

»*Observación.* Nos hemos preguntado en la Introducción por la relación de la filosofía con la experiencia. No solamente es preciso que la filosofía concuerde con la experiencia de la naturaleza, sino que el origen y la formación de la ciencia filosófica tiene por presupuesto y condición a la física empírica. Sin embargo, el curso de la formación y las

62. *FE,* 1.

tareas preliminares de una ciencia, son una cosa, y la Ciencia misma, otra.»[63]

Esta última fórmula debe llamar nuestra atención. Ante todo indica que la «filosofía de la naturaleza» tiene como condición la labor empírica del físico, que, pacientemente, desbroza su dominio y construye los conceptos que confieren a aquél la inteligibilidad requerida. Así, la «filosofía de la naturaleza» no es especulación: no podría ser construcción espiritual *a partir* de las investigaciones empíricas; no tiene más dominio de extensión que aquél cuyos límites definen estas últimas. Al mismo tiempo, todas las extrapolaciones operadas se ven eliminadas por la imaginación intelectual, más allá de los cuadros de la experiencia controlada. Aquí, el lector de la *Crítica de la Razón pura* manifiesta su firmeza racionalista: toda «filosofía de la naturaleza» que quiera exceder los límites fijados por el estudio experimental del físico y del biólogo es irrisoria.

Pero esto no significa que la ciencia filosófica se reduzca a la constatación pura y simple de los resultados adquiridos y que su única misión —como pronto va a sugerir Auguste Comte— sea sintetizar y popularizar las adquisiciones del saber empírico. Este último se sitúa, necesariamente, por su mismo estatuto, en el en sí, es decir, en la separación del sujeto que conoce y del objeto conocido (o que hay que conocer). De esta manera determina un saber «objetivo» que se agota enteramente en el objeto que él «sabe», que se confunde con él, que se satisface con él y olvida, por este mismo hecho,

63. *Compendio.*

que es un saber, es decir, que procede de una «operación intelectual».

La tarea de la filosofía de la naturaleza —en el sentido en que la comprende Hegel— es pues tomar a la física como para sí y asegurar su comprensión. Esto significa que toma a su cargo, por una parte, situarla en su lugar en el orden de la Ciencia y, por otra, asegurar las bases conceptuales a los diversos dominios que ella reconoce y a las categorías que elabora. De este modo fundamenta la mecánica y las nociones que ésta desarrolla: el espacio y el tiempo, la materia y el movimiento, la gravitación. De la misma manera procede con la física propiamente dicha y sus categorías, entre otras, la luz, el peso específico, la cohesión, el sonido, el calor, el proceso químico. Pasa a la física de lo orgánico y a sus dominios: la naturaleza geológica, la naturaleza vegetal, el organismo animal.

Esta enumeración confirma el hecho de que el propósito hegeliano no es constituir la naturaleza como realidad efectiva a partir de un sujeto definido de manera idealista —es ésta una absurda imputación que a menudo se le ha hecho—, ni construir una de estas filosofías de la naturaleza, de la que han sido ofrecidos numerosos y fastidiosos ejemplos, desde la *Dialéctica de la Naturaleza* de Engels hasta las fantasías gnoseológicas de Teilhard de Chardin. No se trata de construir la naturaleza, sino de construir su concepto, es decir, aquello gracias a lo cual su realidad se hace pensable; no de prolongar la física, sino de comprenderla y permitirle comprenderse mejor.

LAS «CIENCIAS HUMANAS»

La empresa de constitución de la naturaleza es examinada y situada en sus límites por la *Fenomenología del Espíritu* en la fase de la *Razón observadora.* El capítulo termina precisamente por una crítica de la fisiognomía y de la frenología, último momento del estudio de lo orgánico, última fase, a su vez, de la *Razón observadora.* Ahora bien, estas dos «disciplinas» representan el peor aspecto de la Razón en busca del en sí. Y, sea cual sea el sentido y la eficacia de la física, revelan, como en un final desdichado, la irremediable limitación de la «ciencia objetal». Ésta es siempre del orden del en sí; cuando introduce el para sí, el Espíritu, sólo puede ser como *representación,* es decir como dato abstracto y vacío. La psicología es la verdad de la física. Tendríamos que preguntarnos —pronto lo haremos— si esta simplificación dialéctica es aceptable, si la noción de «objetividad», en particular, permite ir más allá de la oposición, introducida tradicionalmente por la metafísica, entre «saber del objeto» y «saber del sujeto».

Pero subsiste el hecho de que Hegel la instituye. Incluso la desarrolla en unas fórmulas cuya ironía dialéctica es evidente:

«La *profundidad* que extrae el espíritu de lo interior y proyecta hacia lo exterior, pero lleva so-

lamente hasta su *consciencia representativa* para dejarla allí, y la ignorancia de esta consciencia respecto a lo que ella dice realmente, son la misma conjunción de lo sublime y de lo ínfimo que la naturaleza expresa ingenuamente en el organismo vital por la conjunción del órgano de la suprema perfección, el de la generación, con el órgano de la micción. El juicio infinito, como infinito, sería la realización de la vida comprendiéndose a sí misma; pero cuando la conciencia de la vida permanece en la representación, se comporta como la función de la micción.» [64]

Hegel advierte aquí que es desconocer el orden propio del Espíritu tomar las cosas tal como se presentan, establecer, por ejemplo, una relación esencial entre funciones orgánicas, fundamentalmente desunidas en su significación, por el mero hecho que están materialmente, es decir, externamente unidas. Este texto, alusivo, sobre la relación de contigüidad entre la actividad genital y la actividad urinaria, pone en evidencia el estatuto limitado de la *representación* física. Cuando ésta se da como tal, es decir, como representación que no establece otros lazos que los representativos, es aceptable y su búsqueda participa —en su lugar— del orden de construcción del Saber. Pero se engaña cuando cree poder extraer conceptos. Ella sólo instaura relaciones *partes extra partes*, de las que tendrá que juzgar la ciencia filosófica terminada.

En resumen, juzgar que tiene sentido comparar el pene a la micción y el pensamiento a un hueso es desconocer efectivamente el Espíritu. Parecidos juicios poseen la consistencia y la naturaleza de la

64. *FE*, 1.

orina. Es cierto que puede parecer que Hegel se anticipa aquí a las concepciones que, de Royer-Collard a Bergson, han servido de base al empirismo espiritualista. Pero no es por azar que sus fórmulas son contundentes. Si éstas evitan la insipidez —insipidez que será el patrimonio de la enseñanza oficial, en Francia particularmente—, es precisamente porque no son «espiritualistas» y porque no denuncian un materialismo ingenuo y degradador más que para instituir un concepto del Espíritu que rechaza pronto, en la indiferenciación de las opiniones metafísicas, las oposiciones abstractas, cuya absurdidad ya había señalado Kant con su rigor soberano: espiritualismo-materialismo, determinación-libertad, idealismo-realismo, innatismo-empirismo...

Hegel —que quiere ser enciclopédico— no ignora la ciencia «psicológica» de su tiempo. Sitúa en el lugar que les corresponde a estas categorías del razonamiento que son *el alma, la conciencia, la subjetividad trascendental.* Precisa su sentido y sus límites. Indica sus desarrollos que, correctamente ordenados, no son necesariamente aberrantes. Pero pasa pronto al Espíritu objetivo: éste comporta, a decir verdad, dos niveles, que la *Propedéutica filosófica,* que es como la exposición escolar del hegelianismo, revela formalmente. Hay, en primer lugar, el Espíritu *práctico* en el sentido en que Kant ha impuesto este término.[65] En tanto que subjetividad, el Espíritu se interioriza: se conoce en sí y para sí como conocedor y razonador. En tanto que *práctico,* anuncia esta adecuación de la libertad y de la razón que

65. Eric WEIL, en *Hegel et l'Etat* y en *Philosophie politique;* E. FLEISCHMANN, en su notable obra *Philosophie politique de Hegel,* han señalado con insistencia el fundamento kantiano del análisis político de Hegel.

señalábamos, hace poco, como el hecho mismo de la racionalidad realizada:

«§ 173. El Espíritu práctico no tiene solamente ideas, *es* en sí mismo idea viviente. Es el espíritu que se determina a sí mismo desde sí mismo y da una realidad exterior a sus propias determinaciones. Hay que distinguir el modo según el cual el Yo sólo es teórico o ideal de aquél según el cual se hace, prácticamente o realmente, objeto, objetividad.

»§ 174. El espíritu práctico se llama principalmente *libre albedrío* en la medida en que el Yo pueda hacer abstracción de toda determinidad en la que se encuentre, y en la medida en que permanece, en toda determinidad, indeterminado e igual a sí mismo.

»§ 175. En tanto que es un concepto que determina desde el interior, la voluntad es esencialmente *actividad* y *conducta*. Traduce sus determinaciones internas en realidad exterior presente, para representarse como idea.

»§ 176. Pertenece al *acto todo el dominio* de las determinaciones inmediatamente correlativas a una modificación producida en la realidad presente. A la *conducta* no pertenecen en principio más que aquella de esas determinaciones que contenía la *decisión* o conciencia. Es esto solamente lo que la voluntad reconoce como suyo y como comprometiendo, en sentido propio, su *responsabilidad*. Pero, en un sentido más amplio, hay que extender esta responsabilidad a lo que, en las determinaciones del acto, sin haber sido consciente, podía serlo.»[66]

El sujeto de la Ciencia, la *Fenomenología del Espíritu* ya nos los había enseñado, no es, natural-

66. *Propedéutica.*

mente, lo existente empírico que percibe y que reflexiona; tampoco es este «mínimo común divisor» a que se reduce en resumen la subjetividad trascendental —que no posee más legitimación que la intersubjetividad—; es el *yo inteligible*, en la significación que la *Crítica de la Razón práctica* (que no supo ir hasta el final de sus implicaciones) daba a esta noción. Ahora bien, la libertad que se quiere razón no puede reducirse a esta efectuación de un Yo que ha logrado vencer sus sentimientos y hacer de su tendencia una *voluntad*. Una voluntad, ¡la voluntad! Lo que Hegel define contra Kant aquí —porque es más progresista que él, porque administra, en el fondo, más rigurosamente, la enseñanza del Siglo de las Luces— es la importancia de la obra. La libertad y la racionalidad sólo existen en tanto que efectivas, es decir, productivas —y *es esta obra lo que cuenta*.

El orden ético palidece, desde este momento, ante el poder dominador de la cultura. Lo que los hombres han querido es, exactamente, lo que han hecho. Lo que han hecho, y que perdura, es el Arte, la Religión, el Estado. Empíricamente, de todo esto han vivido; por todo esto, también, han muerto algunos.

LA ACTIVIDAD ARTÍSTICA

La *estética: «Una tarea que es, a nuestro parecer,* una de las más importantes de todas las que se ofrecen a la Ciencia. En el Arte, en efecto, no se trata de un simple juego útil o agradable, sino de una liberación del espíritu del contenido y de la forma de la finitud; se trata de la presencia de lo Absoluto en lo sensible y lo real, de su conciliación con uno y otro, del completo desarrollo de la verdad, cuya esencia no agota la historia natural, sino que se manifiesta en la historia universal, donde podemos hallar la más bella y alta recompensa a las duras tareas de lo real y los penosos esfuerzos por conocer.» [67]

Aproximadamente de esta manera concluye Hegel la serie de cursos que fue publicada poco tiempo después de su muerte por algunos de sus discípulos más allegados. Mejor que en otras obras, se combinan ahí, en un conjunto a la vez lógico y sinfónico, los rasgos específicos del genio hegeliano: la exigencia conceptual, la voluntad de recopilación exhaustiva, la sorprendente riqueza de la información. De la poesía mahometana a la técnica de Giotto, de la significación de la simbólica hindú a las interpretaciones de Schiller, el texto es regio. Tampo-

67. *Estética,* III, 2.ª parte.

co aquí el especialista contemporáneo tendrá dificultad en señalar lagunas o indicar, aquí o allí, simplificaciones o excesos. Tendrá sus razones, sin duda. Pero no tendrá razón puesto que esta *Estética* es, sin duda, la primera obra, en la historia de la cultura occidental, que conjuga una reflexión sobre la actividad artística en su relación con la obra del hombre en general, una definición del concepto de belleza en sus diversas manifestaciones y una historia general del Arte. Cuando hablamos de la filosofía de la Historia, tendremos que formular reservas rápidamente, porque la manera como Hegel la concibe y como organiza su contenido constituye, en resumen, el fundamento del sistema y remite a una noción —no explicitada— del devenir humano que, como tal, debe ser criticada. Si hay reservas a formular sobre la *Estética,* no son del mismo orden. Incluso si se plantea la cuestión de la información y el orden introducido, debe reconocerse, en este limitado terreno (y porque se trata de un terreno limitado), que jamás se había profundizado tanto en la comprensión que las diversas sociedades se han dado de sus producciones artísticas. E. Faure y A Malraux son la progenie de esta profundidad.

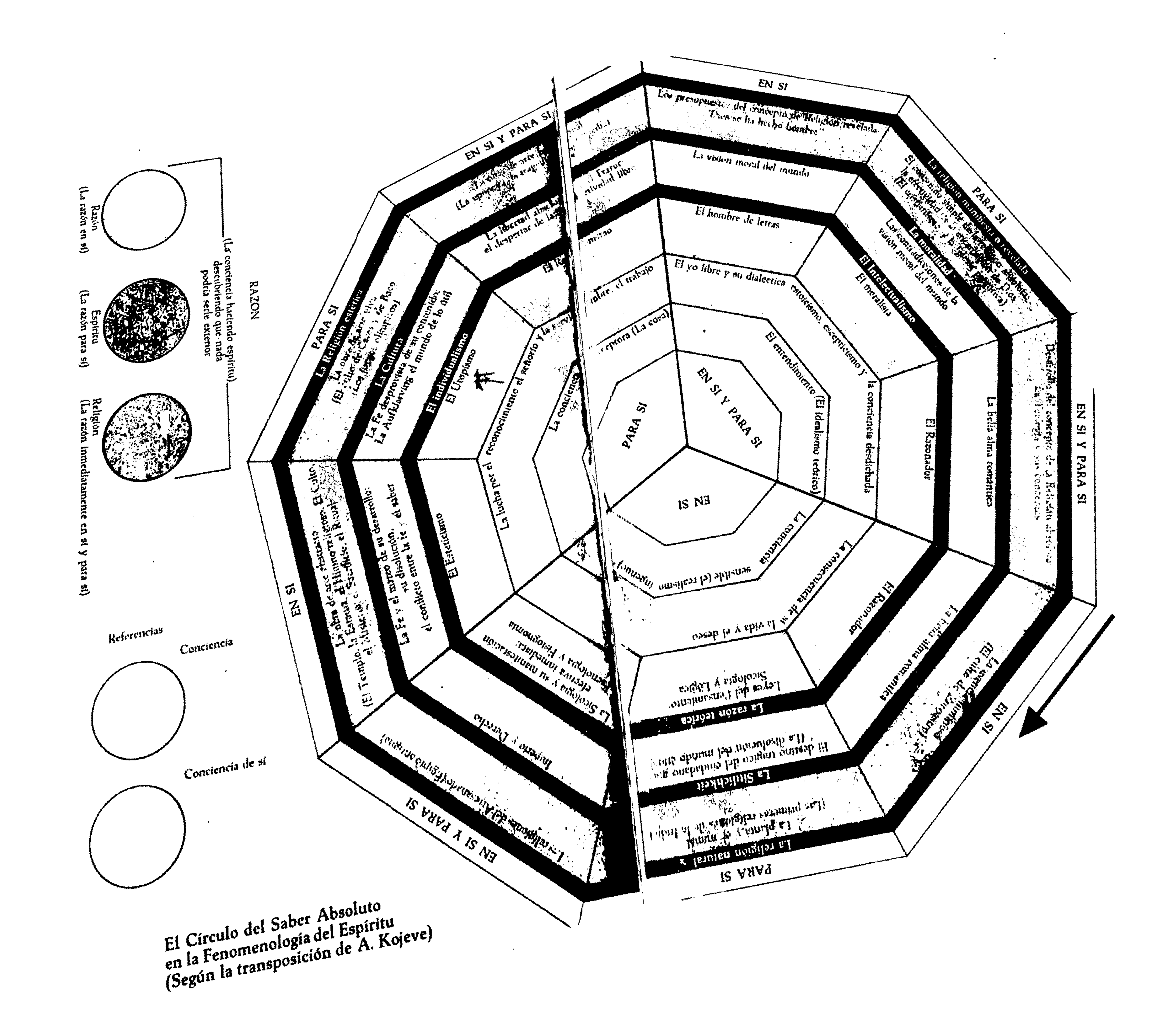
El Arte —al que Kant atribuía una triple función: mediadora (entre la Sensibilidad y la Razón), superadora (en tanto que tendrá un campo de actividad, transpuesta, pero efectiva, a la facultad de los principios) y reveladora (puesto que permite comenzar a entender lo que quiere decir *finalidad*), al que el romanticismo atribuía virtudes excepcionales— debe, ante todo, ser situado en su lugar. Lo que llama la atención es que, a despecho de los hábitos mentales de su tiempo, Hegel se interroga sobre la actividad de creación artística antes de

acudir al concepto de *belleza* y que no lo analice más que en función de aquélla.

El arte es el primer momento del Espíritu —el en sí del Espíritu— en tanto, naturalmente, que este último ha sido definido como el Ser en sí y para sí. Es el Espíritu inmediato que intenta imponer su verdad como siendo la misma verdad y desarrolla, unas veces con mesura, otras, lo más frecuente, con exceso, esta pretensión. Su relación con la Religión es clara: en un sentido, es una religión. Este es su estatuto, por otra parte, cuando la Religión no se ha manifestado a sí misma, cuando no se ha comprendido aún como religión revelada. La religión estética —quizá diríamos mejor, hoy, el esteticismo religioso de los griegos— confunde, en una misma asunción de la sacralidad del Espíritu, el culto a los dioses y la adoración a las formas bellas. De hecho, el Arte no adquiere su situación propia más que después que la Religión alcanza su esencia efectiva, es decir, después que se impone la última mutación del cristianismo —la Reforma.

A partir de este momento (pero el análisis tiene valor retrospectivo), es posible determinar su terreno específico. Su esencia primera —que recibirá desarrollos que introducirán una complejidad cada vez mayor, pero sin salirse jamás realmente de la perspectiva así definida— es ser el Espíritu que se manifiesta en la expresión sensible, en la intuición (en la experiencia misma).

«El más alto destino del Arte es el que le es común con la Religión y la Filosofía. Como éstas, es un modo de expresión de lo divino, de las necesidades y exigencias más elevadas del espíritu. Nos hemos referido a ello antes: los pueblos han depositado en el arte sus ideas más elevadas, y éste cons-



El Círculo del Saber Absoluto en la Fenomenología del Espíritu (Según la transposición de A. Kojeve)

tituye a menudo para nosotros el único medio de comprender la religión de un pueblo. Pero difiere de la Religión y de la Filosofía por el hecho de poseer el poder de dar una representación sensible de estas ideas elevadas que nos las hace accesibles. El pensamiento penetra en las profundidades de un mundo suprasensible que opone como un más allá a la conciencia inmediata y a la sensación directa; busca con toda libertad satisfacer su necesidad de conocer, elevándose por encima de lo de-este-lado representado por la realidad finita. Pero esta ruptura, efectuada por el espíritu, está seguida por una conciliación, obra igualmente del espíritu; éste crea por sí mismo las obras de las bellas artes que constituyen el primer eslabón intermediario destinado a vincular lo exterior, lo sensible y lo perecedero al pensamiento puro, a conciliar la naturaleza y la realidad finita con la libertad infinita del pensamiento comprensivo.» [68]

Un texto como éste pone en evidencia el hecho de que el objetivo del Arte no es nunca, más que de una manera contingente, inesencial, imitar a la naturaleza, despertar el alma o moralizar la existencia. Su fin es lo Bello (lo Bello artístico, naturalmente; lo Bello llamado natural no es más que «un reflejo del Espíritu; no es bello más que en la medida en que participa del Espíritu»),[69] lo Bello, que, desde este momento, se convierte en una categoría del Ser. El Arte tiene que presentar al Ser como bello, es decir, manifestarlo como realidad sensible del en sí y para sí. Esta tarea, que abre el camino a la completa efectuación del Espíritu, a la vez en tanto que es un momento teórico decisivo de su

68. *Estética*, 1.
69. *Ibid.*

constitución y que en cada momento histórico señala etapas reveladoras de su devenir, sólo puede ser específica. El Arte se realiza en las bellas artes: pintura, escultura, música, poesía; históricamente, pasa por tres etapas: simbolismo, clasicismo, romanticismo. Los dos movimientos se conjugan. La *Estética* es la expresión informada de esta combinación.

Tomada como tal, la clasificación hegeliana es, sin duda, arbitraria. No hay más que leer el texto, en el detalle de su desarrollo, para descubrir su rigor interno. El éxito de la parte estética de la obra hegeliana —la única que es correctamente conocida por el público cultivado, en Francia— probablemente está basado en razones defectuosas. En la *Estética*, Hegel es fácil, hasta, en ocasiones, parlanchín; exalta la espiritualidad empírica en fórmulas que lo poseen todo para tranquilizar a los «amantes del arte» y otros «connaisseurs» que se ven obligados a garantizar sus habladurías. La legitimación del texto hegeliano se sitúa a otro nivel, que es el mismo definido por la *Ciencia de la Lógica*. Frente a las secuelas del romanticismo —que, ya, después del gran momento correspondiente a principios de siglo se asienta en los desahogos personales—, es importante hacer valer los derechos imprescriptibles del concepto y mostrar que el Arte, por muy grande que sea, es sólo un momento del Espíritu y no quiere nada más que aquello que, explícitamente, pretende. La demostración suministrada por Hegel, en la precisión de las referencias, es convincente. A todos los niveles, tanto en los análisis técnicos, como en los tomados, por ejemplo, a los trabajos de un especialista como Rumohr, demuestra sus capacidades.

Que la idea de Belleza esté situada en su lugar:

esto es, exactamente, lo que dice Hegel; que sepa sus poderes y sus límites; que se comprenda como ascensión esencial en el devenir de la cultura; que no se atribuya, por tanto, un alcance exorbitado; que determine, tan exactamente como le sea posible, refiriéndose al pasado que la ha constituido específicamente, su campo de acción; que no ignore, por una ceguera narcisista que destruiría incluso sus recursos, que pertenece al orden del Espíritu, es decir que tiene que ver con la Religión y con la Filosofía...

Hegel, que reflexiona a la vez sobre los sueños de la Aufklärung, sobre los de Hölderlin y sobre los del gran romanticismo —el de Novalis y del Athenaeum— decide aquí ser platónico, es decir, no conceder al Arte más que la medida que le conviene. El Arte no es la Religión; no es la Filosofía. Menos aún, la Ciencia filosófica.

LAS ACTIVIDADES RELIGIOSAS

La estética hegeliana es una filosofía del Arte. El análisis de la Religión se sitúa en la misma óptica. Como el Arte, la Religión pertenece al orden del en sí para sí. Más exactamente incluso, como nos advierte la *Fenomenología del Espíritu*, la actividad religiosa es la del Espíritu en sí para sí tomándose en su inmediatez. Las *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión —como la Estética—* definen a la vez lo universal, la esencia y las manifestaciones particulares que son su efectuación progresiva y dramática. Hay una esencia de la Religión que posee su estatuto en el orden del Espíritu y cuyos momentos de constitución interna pueden hallarse en cada nivel de su desarrollo. Pero esta esencia no se realiza y no se comprende más que en relación con el devenir del Espíritu mismo en la multiplicidad de sus determinaciones.

Así, la Religión, en su generalidad, debe ser aprehendida *no sólo* como *momento* del Espíritu *sino también*, en sus manifestaciones particulares, como expresión de la cultura al acceder, poco a poco, a la comprensión de sí misma. La religión griega, por ejemplo, no ocupa su verdadero lugar en la Ciencia más que en tanto es aprehendida, al mismo tiempo, como una *etapa* (en la cual debía permanecer y que pronto tenía que sobrepasar, la actividad religiosa

como tal en su empresa de construcción de sí) y como *manifestación del Espíritu* (cuando éste habitaba en Grecia y, en el mismo momento, estaba presente en Fidias, en Sófocles, en Tucídides y en Sócrates). Lo que estudiaremos en el capítulo final como empirismo hegeliano, alcanza aquí —igual que en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía,* sobre las que no tendremos ocasión de insistir— su presentación más elevada y más sutil.

La Religión pertenece al orden del Espíritu: no es ni lo externo, ni lo contingente, lo sobrante, menos aún su superación o la verdad. Ni la Aufklärung, que ha pretendido sustituir la tradición por una «teología natural» fundada en un análisis racional del concepto de Ser infinito, ni el sentimentalismo religioso, instalándose en la pasión que la conciencia de sí desarrolla cuando percibe su finitud y aspira al más allá, permiten comprender el *hecho religioso.* Uno y otro, por lo demás, dan la prueba de su insuficiencia puesto que continúan discutiendo, con argumentos y abusos, sobre lo que está en la base de la religión: la existencia de Dios.

No hay que rechazar las pruebas de la existencia de Dios: a este respecto, la demostración kantiana destaca sobre la labor abstracta del entendimiento. Para el Espíritu, cuando está en la inmediatez en sí y para sí, Dios existe. El espíritu entonces se piensa a sí mismo y la conciencia de sí que se piensa en él experimenta su infinita libertad. Esto es lo que Descartes estableció, con la mayor claridad. Y la crítica de Kant se halla en falso: nunca indica más que la impotencia del pensamiento analítico en aprehender la adecuación necesaria que se establece entre el Ser y el Pensamiento. La *Crítica de la Razón pura* no es en el fondo más que la negación abs-

tracta de la metafísica tradicional: no se da cuenta que es precisamente el argumento llamado ontológico lo que hay que aceptar si quiere darse al proyecto filosófico toda su significación.

El presupuesto de toda filosofía de la Religión es que Dios existe. Argumentar a propósito de esto es irrisorio. Y rechazar el hecho de las religiones lo es más todavía. Queda por demostrar cómo, para estas últimas, la concepción de Dios se precisa y se constituye. Y sólo analizando ésta se podrá situar a la Religión y a las Religiones en el lugar que conviene a la esencia de aquélla y a las particularidades de éstas.

Del mismo modo que lo Bello es el objeto del Arte, Dios es el objeto de la Religión. Dios es lo «absolutamente incondicionado, bastándose a sí mismo, existiendo para sí mismo, el principio y el fin último absolutos en sí y para sí».[70] En cuanto a la religión, «representa el espíritu absoluto no solamente por la intuición y la representación, sino también por el pensamiento y el conocimiento. Su finalidad capital es elevar el individuo al pensamiento de Dios, provocar su unión con él y asegurar esta unidad».[71] Estas definiciones, sin embargo, son demasiado generales. Determinan la función de la religión que «es para todos los hombres; no es la filosofía, que no es para todos los hombres. La religión es la manera por la que todos los hombres se hacen conscientes de la verdad, y se llega a ella particularmente por el sentimiento, la representación y el pensamiento razonable. La noción de religión debe ser considerada relativamente a esta manera general por la que la verdad llega al hom-

70. *FR*, 1.ª parte.
71. *Propedéutica.*

bre».[72] Para acceder a la esencia de la Religión, a la vez, repitámoslo, como terreno específico y como manifestación del Espíritu en general, en una época determinada, en el seno de una comunidad dada, hay que seguir el movimiento de su devenir; del mismo modo, para saber lo que significa este concepto: Dios, es importante comprender los diversos avatares de Dios hasta el momento en que es lo que ha llegado a ser, es decir, el para sí del Ser en sí y para sí.

La historia hegeliana de la Religión, como la historia del Arte, es pues, simultáneamente, el análisis dialéctico de un concepto y una filosofía de la Historia parcial que estudia los diferentes momentos del devenir del hombre a través de sus «ideologías religiosas» sucesivas. Este segundo aspecto es subrayado por la *Fenomenología del Espíritu*. La conciencia no «espera» —en el desarrollo lógico e histórico a la vez del texto— que el Espíritu se conozca como Religión para ser religiosa. La exigencia de la demostración lleva a Hegel a describir, repetidas veces, en función de qué dialéctica, aquí o allí, la conciencia (tomada individualmente, abstractamente) reclama la representación de lo Absoluto en sí y para sí, se reconoce en ella y se pierde en ella. Pero esto no es aún la religión; ésta no es pensable y vivible más que en función del Espíritu, es decir, de la conciencia (tomada en su individualidad abstracta) superada, más que en función de la *comunidad*. Arte y Religión son las manifestaciones del Espíritu en tanto que éste avanza secretamente en las sociedades y constituye su secreta unidad.

El primer aspecto —la constitución del terreno

72. *FR*, 1.ª parte.

propio de la Religión— no puede, sin embargo, ser negligido. Y, como pronto veremos, toda la querella referente al «ateísmo» de Hegel procede del hecho que no han sido suficientemente separados estos dos aspectos o que, al separarlos, ha sido considerado arbitrariamente uno de ellos como inesencial. No se trata aquí de intentar presentar, aunque sea esquemáticamente, el contenido de las *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, ni tampoco pretender seguir sus articulaciones «histórico-lógicas». Puede señalarse fácilmente su sentido. Considerado filosóficamente, el devenir de las religiones es el mismo devenir del Espíritu en su inmediatez. A través de las experiencias, la organización y el dinamismo de las diversas comunidades «religiosas», la humanidad ha aprendido, progresivamente, a descubrirse como espiritualidad, es decir, de una vez, como ya lo habíamos observado, como siendo indisolublemente libertad y racionalidad. La religión de un pueblo no es simplemente una creencia: es la expresión misma del conocimiento (y del grado de conocimiento) que éste tiene de sí y de su relación con el mundo.

La mutación decisiva tiene lugar cuando el Espíritu pasa de las religiones determinadas a la Religión absoluta. Hegel llama a las primeras también religiones étnicas: cada una de ellas es propia de un pueblo, tiene una cultura histórica. La segunda es la Religión absoluta, terminada: en ella Dios es *manifiesto;* se convierte efectivamente en lo que él es en su concepto.

«La religión cristiana es (...) la de la verdad. Cuando se habla de la verdad de la religión cristiana en el sentido de su exactitud histórica, no es en este sentido que se trata de ella aquí, sino de que lo

verdadero es su contenido; porque posee, conoce lo verdadero y a Dios tal como es. Una religión cristiana que no conociese a Dios, en la que Dios no se hubiese revelado, no sería una religión cristiana. Su contenido es la verdad misma en y para sí y no es más que esto, la existencia de la verdad para la conciencia, del mismo modo que Dios no es más que espíritu manifiesto con anterioridad ahora verdad en y para sí. Sentimiento (lo contrario a la verdad). Con todo, este contenido es el espíritu, es la noción que es la realidad absoluta. El ser-ahí, el fenómeno, lo exterior, la objetividad, todo esto es conforme a la noción y no es más que una forma vacía de alteridad. La noción es enteramente el contenido de la realidad. El mismo espíritu es este proceso que consiste en atribuirse esta apariencia y en dejarla de lado, en establecerla, como dejada de lado y en los dos casos hay revelación porque esta apariencia es la aparición de Dios, aparición infinita, que no está fuera de esta aparición.

»La religión cristiana es (también) la religión de la reconciliación del mundo con Dios que, se dice, ha reconciliado el mundo consigo.»[73]

La efectividad de esta reconciliación es la Encarnación, la Pasión y la Transfiguración de Cristo.

«En el ideal griego..., el principio de la individualidad existía para la conciencia de sí intuitiva. Dios se revela... a los judíos como único en el pensamiento, no para la intuición; es por esto que no es espíritu perfecto. Perfecto como espíritu significa exteriorizar en tanto que infinita su subjetividad; esta oposición absoluta es, en su último extremo, un fenómeno espiritual, y un retorno negati-

73. *FR*, 3.ª parte, 1.

vo infinito (...). Es un individuo verdadero, que no es como el ideal griego en piedra o en bronce, una individualidad ideal, a la que falta la infinidad universal en y para sí (...)

»Así la Idea existe, y posee de manera inmediata la misma naturaleza que los otros hombres, es finitud ordinaria y como individuo también exclusiva, para sí cualquier otro, objetivo como todo sujeto para sí, pero de tal manera que los otros individuos no sean esta Idea divina. Este individuo es único (...). Es la realidad que se completa en individualidad inmediata. Lo más bello que hay en la religión cristiana es la transfiguración absoluta de la finitud, convertida en intuición, de la que todos pueden darse cuenta y tener conciencia.» [74]

Ahora bien, con la «muerte de Cristo comienza la conversión de la conciencia. Esta muerte es el centro alrededor del cual todo gira; su comprensión nota la diferencia entre la concepción exterior y la fe, es decir, la aprehensión por el Espíritu, según el Espíritu de verdad, el Espíritu Santo. Siguiendo esta comparación, Cristo es un hombre como Sócrates, un Maestro cuya vida fue virtuosa y que ha hecho al hombre consciente de lo que es la verdad en general, de lo que debe constituir el fundamento de la conciencia humana. Sin embargo la consideración superior es que la naturaleza divina se ha revelado en Cristo. Esta conciencia se ilumina con las palabras citadas: Que el Hijo conozca al Padre; palabras que tienen por sí mismas una cierta universalidad y que la exégesis puede examinar bajo el aspecto general, pero que la fe, por su interpretación de la muerte de Cristo, comprende en su ver-

74. *FR*, 3.ª parte, 1.

dad; porque la fe es esencialmente consciente de la verdad absoluta, de lo que Dios es en y para sí».[75]

Pero la Encarnación tiene una significación más profunda todavía: la oposición abstracta entre la finitud y lo infinito es anulado:

«Esta humanidad en Dios —seguramente la forma de humanidad más abstracta, la mayor dependencia, la última debilidad, el grado más inferior de imperfección—, es la muerte natural. En un cántico luterano se dice: Dios mismo ha muerto; así se expresa la conciencia de lo humano, la finitud, la imperfección, la debilidad, la negación son incluso un momento divino, que todo ello está en Dios, que la finitud, la negatividad, la alteridad no están fuera de Dios y que la alteridad no es un obstáculo para la unidad con Dios. La alteridad, la negación, es conocida como un mismo momento de la naturaleza divina. En ello se desarrolla la más sublime idea del Espíritu.»[76]

Es alrededor de esta superación como se constituye la conciencia de la comunidad religiosa:

«... La comunidad es el Espíritu existente, el Espíritu en su existencia. Dios existiendo como comunidad. La Idea existe ante todo para sí en su simple generalidad que no ha progresado aún hasta el juicio, a la alteridad, que no se ha desarrollado aún —es el Padre—. Lo particular viene a continuación, la Idea fenomenalizada —el Hijo—. En tanto que el primer factor es concreto, la alteridad está ya seguramente contenida en él. La Idea es la vida eterna, la creación eterna; pero el segundo elemento es la Idea en la exterioridad, de manera que la aparición exterior se convierte inversamente en el pri-

75. *FR*, 3.ª parte, I.
76. *Ibid.*

mer elemento, es como si fuera la Idea divina, la identidad de lo divino y lo humano. La conciencia de Dios como Espíritu viene en tercer lugar. Este Espíritu en su existencia y su realización es la comunidad. Ésta empieza por la existencia de la verdad, de la verdad conocida, existente; y esta verdad es lo que Dios es, que es uno en tres personas, que es la vida, el proceso de sí mismo en sí, la determinación de sí mismo en sí. El segundo aspecto de esta verdad es que ésta ha aparecido, relacionándose con el sujeto, existiendo para él, y que el sujeto tiene con ella una relación esencial y que debe convertirse en un ciudadano del Reino de Dios. Se ve en ello que el sujeto debe convertirse en un hijo de Dios, que la reconciliación se ha realizado en y para sí en la Idea divina, que ha aparecido en segundo lugar y que en adelante la verdad está asegurada a los hombres. La certeza es el fenómeno, la Idea tal como ella, al aparecer, llega a la conciencia. El tercer aspecto es la relación del sujeto con esta verdad, cuando el sujeto, en cuanto está en relación con ella, alcanza esta unidad consciente, se hace digno de ella, la crea en él y se halla lleno del Espíritu divino. Esta es la noción de la comunidad en general, la Idea que en este sentido es el proceso del sujeto en él y le concierne, del sujeto que es acogido en el espíritu, que es espiritual, de tal manera que en él habita el Espíritu divino. Esta pura conciencia de sí del sujeto es también la conciencia de la verdad, y la pura conciencia de sí que sabe y quiere lo verdadero es el Espíritu divino en él.»[77]

Así pues, con el cristianismo que, bajo la triple relación del concepto, de la representación y del

77. *FR*, 3.ª parte, 1.

culto, realiza el Ser en sí y para sí en su inmediatez, la religión se completa. Desde este momento, las religiones determinadas o «étnicas» —gracias a las cuales poco a poco se ha afirmado la humanidad en su experiencia del Ser infinito— se hacen inteligibles, cada una en su contenido singular, y, unas y otras, en sus relaciones dinámicas respectivas. Observemos aquí que Hegel no se satisface con construir una historia de las religiones —según el concepto que él definió de la historia y que pronto examinaremos—, y hace constantes alusiones a las concepciones de la religión que le son contemporáneas y cuya crítica desarrolla sistemáticamente. Para él es la ocasión de oponerse a las interpretaciones, a menudo apresuradas y poco filosóficas, que su tiempo desarrolla, a porfía, contra los análisis simplificadores de la *Aufklärung*.

Ante todo hubo las religiones de la naturaleza: «El espíritu forma aún en ellas un todo con la naturaleza... la divinidad es por todas partes el contenido; pero éste es Dios en la unidad natural de lo espiritual y de lo natural; el modo natural es lo que determina esta forma religiosa.» [78] A este nivel pertenece la magia, directa o indirecta, y la antigua religión de la China, la del Tao. Esta última representa ya un progreso, puesto que aflora en ella, en el seno de las supersticiones más comunes, la presencia de una entidad universal.

Las religiones que Hegel designa como religiones de la *sustancialidad* forman el segundo estadio de este primer momento: budismo y brahmanismo son analizadas en él. El tercer estadio es el de la *subjetividad* abstracta: la divinidad se libera en ella de

78. *FR*, 2.ª parte, 1.

la sustancialidad y se concibe como principio espiritual, como Bien que se opone a la exterioridad natural y triunfa sobre ella —es la victoria de Ormuz, la luz, sobre Arimán, las tinieblas, en el culto de los parsis—; con la religión egipcia, el principio se hace representación, o mejor aún, símbolo. Así:

«La historia de Osiris... es la historia interior esencial del ser natural de la naturaleza de Egipto que comprende el sol, su curso, el Nilo, el principio de la fecundación, del cambio. La historia de Osiris es en consecuencia la del sol. Éste se eleva hasta un punto culminante y después retrocede. Los rayos, su fuerza, se agotan, pero después de este agotamiento, de esta debilitación, comienza de nuevo a elevarse, a renacer. Osiris significa el sol y el sol, Osiris. El sol es comprendido como movimiento circular, y el año como un sujeto recorriendo espontáneamente estos diversos estados. En Osiris la naturaleza está comprendida de manera que simbolice a Osiris. Osiris es así el Nilo que crece, lo fecunda todo, se desborda, y al que el calor hace pequeño y frágil —y aquí juega el principio malo—, pero que en seguida recobra sus fuerzas. El sol, el año, el Nilo, son comprendidos como movimiento circular, volviendo sobre sí mismo. Los diferentes aspectos de este curso están representados como movimientos independientes, como dioses particulares que representan cada uno un aspecto, un momento de este curso. Cuando se dice que el Nilo es el principio interior, que el sol, el Nilo significan Osiris, que los otros dioses son divinidades del calendario, esto es exacto.» [79]

Esta forma originaria, pero exterior, de existen-

79. *FR*, 3.ª parte, 1.

cia, se expresa en la obra de arte, en estas construcciones grandiosas y macizas que edifica la comunidad. Pero como la subjetividad permanece en el estadio abstracto de la representación, logra desprenderse imperfectamente de la sustancialidad natural; no poseyendo una conciencia clara de sí, se manifiesta a través del «lenguaje mudo de los monumentos de piedra». Lo que ofrece es un enigma:

«La inscripción del templo de la diosa Neith en el bajo Egipto se enuncia enteramente así: "Yo soy lo que ha sido, lo que es, lo que será; ningún mortal ha levantado mi velo todavía, el fruto de mi cuerpo es Helios, etc..." Este ser aún oculto proclama la claridad, el sol, la conciencia clara de sí mismo; el sol espiritual como el hijo que nacerá de él.

»Es esta claridad la que realizan las formas religiosas que debemos examinar ahora, es decir, la religión de la belleza o religión griega y la religión de lo sublime o religión judía. El enigma está resuelto en ellas; un mito significativo y admirable nos muestra la esfinge muerta por un griego y el enigma es así resuelto: el contenido es el hombre, el espíritu libre que se conoce.» [80]

El segundo estadio de la *religión determinada* (o étnica) va a realizar la escisión de lo natural y de lo espiritual; dicho estadio las distingue sea para rechazar la naturaleza hacia la nada, para hacer de la divinidad la única realidad, sea para re-combinarlas conscientemente, en la belleza, bajo la égida misma del hombre. El judaísmo, por una parte, el helenismo y su recaída romana, por otra, constituyen los momentos de esta religión de la espiritualidad abstracta. En el análisis que ha dedicado a

80. *FR*, 3.ª parte, 1.

ello, Hegel reorganiza todos los materiales de sus trabajos de juventud. Demuestra cómo cada uno de estos dos pueblos ha desarrollado abstractamente, unilateralmente, uno de los dos aspectos que van a permitir la aparición de la religión absoluta. El judaísmo ha comprendido a la divinidad como realidad y libertad infinitas, a infinita distancia del hombre; pero éste es abandonado a su finitud culpable; los griegos han comprendido la necesidad de la mediación; la han concebido únicamente como dándose en la falsa infinidad de la obra de arte (o de la obra política particular); en cuanto a lo infinito verdadero, lo han abandonado al misterio del Destino. La romanidad recoge esta concepción y, más abstractamente aún, la desarrolla, preparando, por sus miras universalistas, el camino del cristianismo, pero oponiéndose a él también a causa de la visión abstracta y anodina que tiene del hombre y de la divinidad.

Así, «durante miles de años la tarea del Espíritu ha consistido en realizar la noción de la religión y hacer de ella el objeto de la conciencia».[81] Ahora ya sabemos lo que es la Religión en su esencia, lo que es Dios y cómo debe ser conocido. La historia del precristianismo, la historia del cristianismo, nos lo dicen. Así presentadas las cosas, parece, en resumidas cuentas, que este conocimiento de la Religión (y de Dios) constituye el Saber absoluto mismo. ¿Hegel no declara, acaso, la guerra a los pensadores de la Aufklärung, que han considerado todas las religiones primitivas como supersticiones, que han criticado la fe en nombre de las «luces» y que han intentado, con total falta de seriedad, elaborar un

81. *FR*, 3.ª parte, 1.

sustituto a este contenido concreto: la realidad del culto, los cuadros vacíos de la «religión natural»? ¿Acaso no escribe: «la *Aufklärung*, esa vanidad del entendimiento, es el más virulento adversario de la Filosofía; toma a mal que ésta demuestre lo que hay de razonable en la religión cristiana, que haga ver que el testimonio del Espíritu de verdad está depositado en la Religión. Es por esto por lo que la Filosofía debe mostrar a la Razón contenida en la Religión?»[82] ¿No precisa, un poco más adelante,[83] que «la filosofía ofrece esta reconciliación (entre la Religión y la Filosofía); en este sentido, es una teología, presenta la reconciliación de Dios consigo mismo y con la naturaleza, estableciendo que la naturaleza, la alteridad es en sí divina y que el espíritu finito debe en sí mismo elevarse a la reconciliación, realizarla en la Historia universal. Esta reconciliación es entonces la paz divina que no es superior a toda razón, pero que es conocida, pensada y reconocida como verdadera, divina por medio de la razón?»

Viene ahora, infaliblemente, el problema del ateísmo de Hegel. Este problema está tanto más embrollado cuanto que, después, marxistas y antimarxistas, lo han vinculado, muy a menudo equivocadamente, a la de su actividad política. De hecho, la única pregunta a la que se puede intentar responder legítimamente es ésta —que deja de lado las disposiciones subjetivas de G. W. F. Hegel, cuyo interés es sólo anecdótico—: ¿Puede ser considerado en el sistema hegeliano que existe coincidencia entre la religión llegada al conocimiento de sí y el Saber absoluto? La respuesta es evidentemente po-

82. *FR*, 3.ª parte, 1.
83. *Ibid.*

sitiva. Los textos establecen la validez de esta ecuación: Religión correctamente conocida = Saber absoluto. Pero es ahí, precisamente, donde se introduce la diferencia, que es fundamental: el estatuto de la Religión es la inmediatez del Ser en sí y para sí. La religión completada, aunque desarrollase, como teología, por ejemplo, demostraciones fundadas en la más alta reflexión, permanece en lo inmediato. No podría conocerse a sí misma correctamente. Desde el momento en que se conoce como debe, pierde su inmediatez, cesa de ser ella misma: se convierte en Ciencia filosófica.

Como subraya notablemente A. Kojève, el plan de la *Fenomenología del Espíritu* sufre, en el capítulo 7, una distorsión inesperada. Todo está preparado, al final del capítulo 6, dedicado a la dialéctica de la «alma bella», para la llegada del Saber absoluto. Ahora bien, hay una mediación suplementaria: el capítulo titulado «Religión», y que analiza las «ideologías históricas». Ahora bien, éste es necesario: el hombre del «alma bella», que ha sido superado, es todavía abstracto; está fuera de la comunidad ética; quien quiera recordar el pasado de la humanidad a fin de comprender, a través de lo sucedido, lo que es el Espíritu —proyecto explícito de la *Fenomenología del Espíritu*— debe conocer el progreso inconsciente que se expresa en el Arte y la Religión. Arte y Religión tienen como función —en el empirismo lógico-histórico de Hegel— poner en evidencia el hecho de que al lado de las «ideologías» filosóficas y a un nivel más profundo, sin duda, el Pensamiento desarrolla inconscientemente, por así decir, sus figuras.

Es esto lo que desconoce la Aufklärung, que, absurda y arbitrariamente, rechaza hacia lo inesencial

tal forma de arte o tal contenido religioso. El Arte y la Religión poseen verdad. Son el camino del Espíritu, del Ser en sí y para sí. Ahora bien, nos hallamos en el final. El camino por el que teníamos que pasar está superado; más exactamente, es un camino, no una residencia. Ha sido subrayado a menudo —para indignarse con él— el pesimismo profético que manifiesta Hegel para con el Arte:

«Respetamos al Arte, lo admiramos; sólo que no vemos en él algo que no podría ser superado, la manifestación íntima de lo Absoluto; lo sometemos al análisis de nuestro pensamiento, no con la intención de provocar la creación de obras de arte nuevas, sino más bien con la finalidad de reconocer la función del Arte y su lugar en el conjunto de nuestra vida.

»Los hermosos días del arte griego y la edad de oro de la Edad Media avanzada pasaron. Las condiciones generales del tiempo presente son apenas favorables al Arte. El artista mismo no sólo está desconcertado y contaminado por las reflexiones que oye formular cada vez más claramente a su alrededor, por las opiniones y juicios corrientes sobre el Arte, sino que además toda nuestra cultura espiritual es de tal modo que le es imposible, incluso con un esfuerzo de voluntad y decisión, abstraerse del mundo que se agita a su alrededor y de las condiciones a las que se ve comprometido, a menos que rehaga su educación y se retire de este mundo en busca de una soledad que le permita hallar de nuevo su paraíso perdido.

»Bajo todas estas relaciones, el Arte resulta para nosotros, por lo que respecta a su destino supremo, una cosa del pasado. Por este hecho, ha perdido para nosotros todo lo que de auténticamente verda-

dero y vivo tenía, su realidad y su necesidad de antaño, y se halla relegado ya en nuestra representación.»[84]

La Religión se halla, en un grado superior, en la misma situación. También es algo del pasado. No usemos, de una manera que ofendería, por otra parte, al pensamiento de Nietzsche —que se sitúa en una perspectiva diferente— de la expresión de Hegel que citábamos unas páginas más arriba, «Dios ha muerto». ¿Quién ha visto nunca morir un concepto? Dios, síntesis inmediata del Ser en sí y para sí, de lo finito y de lo infinito, debe ser situado en su lugar èn el orden del Saber, como síntesis inmediata, es decir, parcial. Hay que decidirse: el sistema hegeliano —sucederá lo mismo, con otras legitimaciones, con la ciencia de Marx— no es ateo. El saber absoluto está, decididamente, más allá de las oposiciones abstractas de la metafísica.

En resumen, la tarea de la Ciencia filosófica, indican las *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión* en su último párrafo, es demostrar «que existe aún lo verdadero en la religión» y establecer «que en ella se halla razón».[85]

84. *Estética*, 1.
85. *FR*, 3.ª parte, 1.

LA FAMILIA, LA SOCIEDAD Y EL ESTADO

La Ciencia filosófica —el Espíritu absoluto— «es la unidad del Arte y de la Religión en el sentido de que la intuición del Arte exterior según la forma, y cuya producción subjetiva, dispersando el contenido sustancial en numerosas figuraciones independientes, está comprendida en la *totalidad* de la Religión, cuya división, que se desarrolla, y la mediación de los momentos desarrollados en la representación, están no solamente reunidos en un todo, sino también unidos en la simple intuición espiritual y elevadas, seguidamente, al *pensamiento consciente de sí mismo*. Esta ciencia es así la noción del Arte y de la Religión reconocida por el Pensamiento, en la que lo que es apartado en el contenido es reconocido como necesario y esta necesidad reconocida como libre. Como consecuencia, la Filosofía puede definirse como el conocimiento de la necesidad del contenido de la representación absoluta, así como de la necesidad de las dos formas, por una parte, de la intuición inmediata y de su poesía, de la representación que presupone, de la revelación objetiva y externa, por otra, ante todo, del retorno subjetivo en sí, luego, del movimiento subjetivo hacia el fin que es la identificación de la fe con la presuposición. Este conocer es pues el reconocimiento de este contenido y de la forma:

una liberación de la exclusividad de las formas y la elevación de éstas a la forma absoluta que se determina a sí misma como contenido, permanece idéntica a él y se encuentra ser el reconocimiento de esta necesidad existiendo en sí y para sí. Este movimiento, que es la Filosofía, es ya realizado cuando, en conclusión aprehende su propia noción, es decir hecha una mirada atrás hacia su saber».[86]

Con la Ciencia se termina la filo-sofía. En acción en la Historia y la Cultura, el Espíritu, que, en las manifestaciones artísticas y religiosas, *es* en sí y para sí, *se conoce en ella* como en sí y para sí. El proyecto del Saber absoluto se realiza y esto no solamente en tanto que todas las modalidades del Ser y del Pensamiento (del Razonamiento) están presentes en su lugar respectivo, sino también en tanto que la Ciencia determina, en cada uno de sus momentos, su proceso de constitución. Hegel podría limitarse a esto, porque no existe más prueba, en este campo teórico —ya lo hemos subrayado—, que el desarrollo de la misma teoría. Ya la *Fenomenología del Espíritu* daba como prueba de su validez el hecho lógico de su conclusión: si se quiere «superar» el último capítulo, se presenta infaliblemente el primero; igualmente, la *Ciencia de la Lógica* se presenta como totalidad cerrada que engloba, en su sistema, todas las categorías posibles del Ser y del Razonamiento.

Y, sin embargo, esta «prueba» lógica no basta a Hegel (habrá que preguntarse sobre la significación de este escrúpulo), y la completa con una «prueba» histórica. Porque, escribe desde 1807, «debemos estar persuadidos de que la naturaleza de lo

86. *Compendio.*

verdadero es adivinar cuándo ha llegado su momento, y manifestarse solamente cuando este momento ha llegado».[87] La verdadera justificación[88] consistiría, precisamente, «en demostrar que nuestro tiempo es propicio a la elevación de la Filosofía a Ciencia». En resumen, si es lógicamente posible que los desfases entre el Ser y el Pensamiento y, en consecuencia, la identidad profunda de estos últimos, son ya conocidos, es que el devenir real del Espíritu ha llegado a una fase tal que se impone esta demostración. Se añade, al criterio interno de validez, un criterio externo: el que aportan los *Principios de la Filosofía del Derecho* y las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia.*

Demos, a partir de ahora, la solución que indica el *Prefacio de la Fenomenología del Espíritu:* si es posible completar ahora la Filosofía y «superarla» en ciencia, es que el mundo moderno ha visto aparecer un modo de organización social, el Estado, que empieza a conocerse en su verdad. Más exactamente, con la Revolución francesa, el Imperio napoleónico y el nuevo orden que uno y otro, de grado o por fuerza, han impuesto a las sociedades civilizadas, ha sido creada una práctica del Estado que todavía no aprehende su sentido más que confusamente, pero que ofrece al pensamiento la posibilidad de definir a la esencia misma del Estado, es decir, del lugar donde Razón y libertad se identifican efectivamente. Ahora bien, la igualación de la Razón y de la libertad es la condición de la realización de la Ciencia. El hombre, «tema» de la ciencia, es decir, lúcido depositario de la racionalidad, es, en cierta manera, prefigurado por el ciudadano cons-

87. *FE,* 1.
88. *Ibid.*

ciente del Estado moderno que, libremente, quiere la Razón como excelente garantía de su libertad.

La teoría política —y la filosofía de la Historia que la concluye— son el coronamiento de la obra hegeliana. Los *Principios de Filosofía del Derecho* demuestran, por si era preciso, la eficacia teórica de los principios establecidos en la *Ciencia de la Lógica.* Y, sin embargo, mientras se acepta de buen grado la *Estética* (que responde a las mismas normas «metodológicas»), a propósito de este texto se manifiestan las mayores reservas. Son numerosos los marxistas que, desconociendo la letra misma de Marx,[89] ven en él una apología de la «autocracia prusiana» y, se indignan por ello confundiendo alegremente la situación en que se encontraba Hegel en 1820 y la que conoció Marx en 1845; los liberales, por su parte, lo consideran como una expresión del fanatismo estatal, cuyas primeras versiones habían sido ofrecidas ya por Platón y Hobbes. Eric Weil y Eugène Fleischmann[90] —en obras de un rigor y una información notables, de las que nos permitimos usar abundantemente en los párrafos siguientes, a los que remitimos, han demostrado de una vez por todas la poca seriedad de estas imputaciones. No insistiremos en ello.

Los *Principios de la Filosofía del Derecho* analizan la libertad real que es, a la vez, la condición de posibilidad del Saber y su conclusión. El hombre es libre: esta proposición no tiene que ser demostrada. Han sido necesarias todas las banalidades psicologistas del siglo XIX para que pueda plantearse, con apariencia de rigor, el problema de la li-

89. Carta de Engels del 8-5-1870; respuesta de Marx del 10-5-1870 (ed. de Moscú, 1939, IV, núms. 1369 y 1370).
90. *Cf.* más arriba, nota 65.

bertad. Porque no se trata de saber, esta era ya la concepción de Descartes, de Spinoza y de Kant, si fulano, cuando actúa así y no de otra manera, habría podido hacerlo de otra manera: problema irrisorio, que resulta de la ignorancia del estatuto de lo empírico y que confunde la labor filosófica y la del policía que debe incoar un expediente. El hombre es libre, esto quiere decir que puede querer y que su mismo deseo, que parece estar sometido a los poderes de la determinación animal, ya está constituido, como tal, como deseo humano. La célebre —demasiado célebre— dialéctica del señor y del esclavo de la *Fenomenología del Espíritu*, a lo que se ha pretendido demasiado a menudo reducir el hegelianismo entero, no establece otra cosa: lo «arbitrario» del hombre, su necesidad no se satisface con la sola consumición de su objeto. Impone a este objeto como objeto de *su* satisfacción. Requiere un orden, una legitimación: obliga a reconocerlo, aunque fuese por la violencia. Su deseo se construye como voluntad: la prueba radica en que está dispuesto a morir —es decir aniquilar la fuente de todo deseo— para realizarlo. Este es el estatuto del Espíritu, de la humanidad o, aún, de la cultura. En resumen, más allá de todas las discusiones sobre el libre albedrío individual (discusiones que no tienen sentido más que en el seno de sistemas que introduzcan dogmáticamente una oposición entre una subjetividad empírica, reducida a la conciencia que tiene en sí misma, y no se sabe bien qué trascendencia: Dios, Naturaleza o Sociedad), Hegel repite lo que la filosofía no ha cesado de decir: que el hombre no es un animal y que, por lo menos, se posee esta prueba de ello, la distinción entre el hombre y el animal es humana y no animal.

El problema, pues, es determinar no si el hombre es libre, sino en qué condiciones lo es. Puesto que la libertad no es un *ideal*, sino un hecho. Hay que definir las modalidades efectivas en y por las que el deseo humano, haciéndose voluntad, se realiza, es decir, ejecuta una serie de actos que le aportan lo que pretende: devenir efectivamente voluntad libre. Los pensadores del «estado de naturaleza» que, como Hobbes por ejemplo, han comprendido a éste como reino de lo arbitrario, han visto las cosas correctamente. Sólo han cometido el error —que invalida enteramente por otra parte, toda su demostración— de abstraerlo, de aislarlo como hecho originario irreducible. Ser que desea, que se halla en la necesidad, el hombre posee no solamente su propio cuerpo, sino también el «derecho» de querer lo que pueda asegurar su supervivencia. No tiene más límite a su libertad que su poder. *Poseyendo* un cuerpo, usa «legítimamente», a su voluntad, de este cuerpo y de los bienes que le satisfacen. En sí, la libertad se constituye sobre el modo del *tener*, de la posesión. Pero, precisamente, la posesión es precaria. No se convierte en propiedad más que si está garantizada. A este nivel de análisis, el Rousseau del *Contrato social* tiene razón y se equivoca, al mismo tiempo. Se equivoca: no hay más derecho que el que implica el deseo; tiene razón: la satisfacción duradera del deseo remite a un *derecho* que es diferente del «derecho del hecho», es decir, a un orden que sólo es verdaderamente orden en tanto que es trascendente a lo que organiza. En resumen, la posesión —cuyas modalidades son también la ocupación como la «elaboración» (lo que ya había precisado correctamente Locke)— no se constituye como propiedad más que si ésta última se instituye

como *contrato*. Sólo existe la propiedad reconocida. El contrato es la verdad (la esencia) de la libertad tomada en sí. A este nivel, pues, la libertad no se realiza más que si el *tener* en que ella tiene su efectividad encuentra una legitimación en un *derecho: el derecho privado* («privado», de momento, de esta verdad que le dará, según Hegel, lo universal concreto: el Estado). Pero interviene ya el *hacer:* uno de los medios de poseer es elaborar, trabajar el material dado. El agente, de resultas de ello, se elabora a sí mismo. Experimenta abstractamente su libertad como capacidad de transformación. Al hacer, se hace. Así en la *Fenomenología del Espíritu*, el esclavo, condenado a la actividad material por su estatuto de hombre que, al haber temido perder la vida, se comportó como un animal, encuentra de nuevo, dialécticamente, su humanidad en la relación activa con el mundo de las cosas que le es impuesto. Es éste, sin embargo, el grado más bajo de la realización de la libertad: no resulta de él más que una libertad abstracta, formadora, sin duda, pero reducida al estancamiento y a la repetición. Observemos a este propósito, que parece muy extraño el «marxismo» que ha visto, no solamente en la dialéctica del señor y del esclavo, sino también en la significación del trabajo servil, un modelo que habría servido a Marx para elaborar su teoría de la lucha de clases. Según Hegel, la réplica espiritual al modo de trabajo impuesto por la dialéctica del señor y del esclavo es el estoicismo y su superación, el escepticismo. Sería sorprendente en consecuencia que Marx, buen lector de Hegel, hubiese conferido, al trabajo en general, a cualquier trabajo, un valor formativo. No parece por otra parte que lo haya dicho jamás. Para Hegel, para

Marx, el trabajo, tomado como tal, a nivel de la propiedad privada poseída o sufrida, no produce nada —ni virtud ni conocimiento— más que lo que fabrica: un objeto «abstracto» a la medida exactamente del proceso «abstracto» que lo engendra. Hay que decidirse: el secreto de la validez del concepto de lucha de clases no se encuentra en la dialéctica del señor y del esclavo de la *Fenomenología del Espíritu*, dialéctica a la que Hegel, por lo demás, no concedía más que un alcance limitado, como lo atestiguan también los textos de los *Principios de la Filosofía del Derecho*.

Porque no es posible limitarse al *derecho privado*. Éste, sin duda, implica el contrato, es decir, un orden que supera las relaciones empíricas. Subsiste el hecho de que la naturaleza del contrato está determinada por aquello sobre lo que versa el contrato: la posesión que se pretende propiedad. Rousseau lo advirtió pero no supo extraer las consecuencias de ello. Intentó pensar la relación social en términos contractuales. Quiso conceder a la relación de contrato su dignidad, tan obsesionado estaba por la ineficaz estupidez de la violencia. No hizo más que generalizar, al fundarla —volens-nolens— la teoría según la cual participan en la sociedad los que, *de alguna manera*, son propietarios. El derecho privado —al que no se podría conceder ningún valor, ni tradicional ni racional (ni Haller, ni Rousseau)— está echado a perder por una contradicción que lo invalida. No hay universalización que lo salve.

El *ser* mismo del hombre tiende, en efecto, a realizar la libertad, pero no lo consigue más instituyendo un *tener*, definiendo lo que el hombre *es* por lo que *tiene*. Esta inconsecuencia se manifiesta en

el momento en que se plantea el problema del delito y del castigo. El contrato no protege efectivamente de la injusticia: se limita a definirla. Estipula que el que no lo respeta, voluntaria o involuntariamente, debe ser castigado. El tribunal tiene como función determinar la falta y la pena. Ahora bien, la acción del tribunal sólo puede ser *violenta*. A fin de mantener la paz que *debe* reinar entre propietarios que se reconocen mutuamente en su legítima posesión, introduce la fuerza. No hay derecho de propiedad sin derecho a castigar. Ya lo advertía Locke. Ahora bien, el castigo se aplica al *ser* mismo del criminal: afecta a su libertad; atenta contra ella. Se apoya en el hecho de que el derecho confiere al individuo el estatuto de la *persona;* pero mientras ésta se ve reducida a su *tener,* el castigo se aplica a constreñirla en su estatuto y no solamente en su exteriorización.

La verdad del derecho privado es la *ley del talión;* si nos limitamos a este orden, nos exponemos a concebir la relación social como sucesión indefinida de «revanchas y venganzas».[91] Se trata de un orden abstracto que no admite más que una universalización formal, hecha de parcialidades y contradicciones. La trascendencia del derecho —verdad de la propiedad y de sus corolarios, el contrato y el delito— es una trascendencia falsa, que no hace más que confirmar elementalmente este dato incontestable, pero inconsistente: todo hombre puede apropiarse lo que, correspondiendo a sus necesidades, se encuentra en los límites de su poder de «ocupación» y de «elaboración», entenderse provisionalmente con quienes reconocen este «derecho» e ins-

91. *Cf.* E. FLEISCHMANN, *op. cit.*, 108-114.

tituir tribunales que tengan el poder efectivo de imponer esta organización. La paz así determinada, que no tiene otra función que hacer aceptable la violencia inicial de la toma de posesión, tiene a la fuerza por único fundamento, es decir, el poder de los «propietarios».

El imperio del derecho privado sólo ilusoriamente es el de la libertad. Desde este momento esta última refluye hacia sí, comprende que debe ser para sí misma su propio fundamento y que erraría si buscase fuera de sí misma el principio de su legitimación. A la exteriorización en la propiedad, en el *tener*, se opone lógicamente la interiorización moralista. Ésta es la negación abstracta de aquélla: en adelante, es en sí mismo, como subjetividad, como el sujeto se constituirá como *ser* libre. Ahora bien, está muy claro que lo empírico da un mentís a esta exigencia. El «sujeto» del que se trata, ¿acaso no es el mismo lugar donde se ejercen las determinaciones más confusas y más contradictorias? Por lo menos es esto lo que atestiguan no solamente la experiencia corriente, sino también las constataciones de quienes son llamados precisamente «moralistas»: la subjetividad es el dominio de la pasión. Sería absurdo negarlo. Pero aceptarlo lo sería igualmente. Pese a lo empírico, es preciso que el sujeto sea libre (si no ya no es sujeto): *debe* serlo...

No es el *ser* lo que el moralismo —se trata evidentemente de la filosofía práctica de Kan— opone al *tener*, sino el deber-ser. El hombre *debe* ser libre; *debe* quererse agente de su conducta, *debe* reivindicar, por lo menos a título de posibilidad, la autonomía, es decir, la libre determinación de sí mismo. Solamente a este título, la libertad —que no es ni denegada ni concebida, sino que debe hacerse,

imponerse— tiene una significación. El análisis hegeliano de la «moralidad» kantiana es despiadado: establece que la *Crítica de la Razón práctica*, aunque rechaza el sentimentalismo de la *Aufklärung*, acepta su concepción de conjunto y no accede a la razón más que llamando «razón» a lo que solamente es «corazón» abstractamente elevado al nivel de principio formal; fija, contra los románticos —por sí mismos negación abstracta de los razonamientos kantianos y corifeos de una subjetividad crítica que se pretende principio de toda realidad— una argumentación que los paladines contemporáneos del «nihilismo» deberían tener en cuenta.

Subsiste el hecho de que nos equivocaríamos al asimilar la «colocación» hegeliana del sistema moral de Kant a las refutaciones que ha producido el «moralismo activo» y que toman como tema la estúpida fórmula según la cual «Kant tiene las manos limpias, pero solamente porque no tiene manos». Se trata, para Hegel, dentro de la lógica de la libertad que constituyen los *Principios de la Filosofía del Derecho*, de comprender la situación de la moral. La moral y su doctrina —el «moralismo»— son una pieza esencial del sistema. No hay que refutarlas: hay que comprenderlas, es decir, definir su función en el interior de este conjunto estructurado que es el Espíritu. En otros términos, es preciso que el hombre moderno, que se experimenta como subjetividad, pase por la «fase kantiana», y se decida por la libertad (como ha debido pasar por la «fase jurídica»: ¿podría concebirse una sociedad en la que cualquiera tomara a cualquier otro cualquier cosa en cualquier circunstancia?). *Debe* quererse autónomo. Lo que Hegel señala, y que es decisivo, es que no puede lograrlo en las condiciones

definidas por Kant. El concepto de autonomía es esencial (no se puede bromear sobre su eficacia empírica): el reproche que hay que hacer a Kant es el de no haber definido las condiciones de una autonomía efectiva, el haber creído que la autonomía es, ante todo, asunto del sujeto abstracto, el cual debe, a continuación, reunirse con el prójimo en el orden de la sociedad de los espíritus.

Los «juicios» del «alma bella» romántica que ora se apasiona por la Revolución francesa, ora condena sus excesos, son una continuación de esta actitud; «juzgan» desde la subjetividad que, sea lo que sea lo que quiere, es arrastrada por la contingencia de su punto de vista empírico. El hecho *es* que el hombre —que desea la libertad— pertenece a una familia, que produce y consume entre otros productores y consumidores, que actúa políticamente, de una manera o de otra, dentro del marco de un Estado.

Sin moralidad subjetiva (Moralität), la moralidad objetiva (Sittlichkeit) carece, al menos en la situación actual, de fundamento (lo cual quiere decir: el ciudadano debe ser «moral»). Pero, inversamente, sin la Sittlichkeit, la moralidad permanece abstracta y sin función (lo que significa: no hay «salvación moral» sin efectividad «política»). La moralidad objetiva o concreta, la existencia de comunidades humanas que no han esperado la reflexión filosófica para determinar las reglas de su funcionamiento, son el lugar real de la libertad, allí donde la libertad se ve confrontada al poder y a sus límites. Es a este nivel que el examen del acto libre, de filosófico que era, se hace científico. Dirá entonces, no lo que debe ser, sino lo que es (y de qué manera lo que es implica, a título de con-

diciones reales, pero superadas, lo que debe ser, jurídica y moralmente).

Lo que existe, en primer lugar, es la familia. En ella, se encarna la voluntad: la subjetividad se impone, con plena voluntad, límites a su deseo y se da obligaciones. Trueca esta limitación por un derecho de pertenencia, el derecho de «formar parte» de una colectividad tanto más capaz de reconocimiento cuanto que es restringida y aparece como fundada en sentimientos naturales. El en sí de la familia se desarrolla, para sí, en el matrimonio y se actualiza en el patrimonio, bienes e hijos. ¿Los hijos? Pertenece a su esencia no permanecer como tales. La institución de la familia dura, como forma; no posee otro contenido que esa misma forma. No asegura el reconocimiento más que requiriendo dos datos contingentes, el frágil sentimiento del amor y la realidad parcial, precaria si se la considera en su parcialidad, del patrimonio.

En realidad, no hay *la* familia, sino familias que se organizan dentro de la lucha por la subsistencia. La existencia de la familia remite a la de la *Sociedad civil*, es decir, en la terminología hegeliana, al orden de producción de bienes que pretende asegurar la supervivencia de los hombres. Hegel fue un atento lector de los trabajos de los economistas ingleses.[92] Dentro de la perspectiva que éstos definieron, analiza al *homo oeconomicus* y el estatuto de su actividad específica, es decir, el trabajo. Pone de evidencia el hecho —que ya habíamos señalado— que el trabajo tomado en su generalidad abstracta (lo que ya hacía la *Fenomenología del Espíritu*)

92. Respecto a este punto, los estudios de P. CHAMLEY, *Economie politique et philosophie chez Steuart et chez Hegel*, París, 1963, proporcionan buenas indicaciones.

puede ser considerado como formativo, pero que jamás es activo *generalmente*, que toda actividad laboriosa eficaz implica una *división del trabajo*, es decir, un reparto de las tareas que implica a la vez el orden y el desorden, el sistema y la contradicción, la igualdad formal y el antagonismo real.

La motivación efectiva del *homo oeconomicus* es el interés. La sociedad civil es el sistema inestable en el que funciona libremente la satisfacción de las necesidades egoístas. El hombre en su individualidad —el del humanismo metafísico— expresa su poder creador. No es nada más que lo que hace; y entra formalmente en relación con los demás hombres: su actividad está en función de la actividad de todos. Todo trabajo «privado» es un trabajo «público». Adam Smith subrayó adecuadamente esta armonía «exterior» de los productores que, buscando cada uno su interés personal, concurren al bien general. Pero lo que no advirtió es que, aquí y ahora, un aquí y un ahora que perduran, cada individuo, «atomizado» y sometido al único principio del interés, no puede dejar de constituirse en adversario de todos los demás. En el interior de cada oficio se instala el conflicto; entre las profesiones se desarrolla la concurrencia; en el seno de la sociedad se oponen las clases, unas, a las que la contingencia histórica ha dado la posesión de los medios de supervivencia, otras, las que, en la indigencia, sólo son lo que elaboran.

La última fórmula que acabamos de emplear podría hacer suponer que una parte importante de la obra de Marx se encuentra ya en Hegel, por lo menos en los *Principios de la Filosofía del Derecho*. En realidad, entender de esta manera los textos es querer ver en ellos más de lo que dicen. Hegel no

es ni marxista ni pre-marxista. Legatario universal de la cultura occidental, administra genialmente sus producciones: integra en ella la nueva economía, *como hecho y como ideología.* Subraya los caracteres positivos y las contradicciones de la civilización industrial naciente usando un vocabulario heredado de la *Aufklärung.* Descubre, después de Adam Smith, al *homo oeconomicus,* pero no llega, para pensarlo, a superar los esquemas ofrecidos por la tradición política, desde Aristóteles a Montesquieu y Rousseau.

Pero define la contradicción propia de toda organización social que quiera comprenderse únicamente como *Sociedad civil,* es decir, como «sistema» de los intereses individuales. Un sistema tal que prometa el éxito a todos, reserva a todos un conflicto mortal. La *Sociedad civil* es el lugar donde la libertad real, que cree al fin alcanzarse de la manera más segura, se pierde y se disuelve en las estériles dificultades del interés. Lo *económico* no es la verdad del hombre. En él, la libertad, que se alienaba en el yerto *tener* del propietario o en la intención abstracta del sujeto moral, se hace acto efectivo; se fabrica un mundo (una transformación del mundo dado) que, respondiendo primariamente a sus necesidades, atestigua, a renglón seguido, el poder que tiene el hombre para constituirse a sí mismo por medio de los productos que manifiestan simultáneamente su poder indefinido y sus limitaciones históricas. A nivel de lo económico, la libertad no se hace todavía lo que ella *es,* es decir, razón.

La humanidad se realiza en y por el Estado. ¿Qué Estado? El «realismo» hegeliano se mantiene firme aquí, en un terreno en el que generalmente triunfan la reivindicación y la utopía. Porque no se trata de

hacer el «salto rodio», de edificar otra de esas soberbias construcciones que, desde Platón, dificultan y excitan a la imaginación política. El Estado, que realiza la libertad efectiva, es el Estado que existe, que funciona ante nuestros ojos y que justamente hay que conocer en su esencia y su funcionamiento. Volvemos aquí a un punto que ya habíamos señalado anteriormente: este «realismo» ha sido a menudo interpretado como apología del hecho consumado, es decir, de la monarquía prusiana, dominante en Alemania, y de la Santa Alianza. No hace falta, referirse, en este nivel preciso, a los testimonios de Marx y Engels. Basta con consultar los textos «comprometidos» de Hegel —el comentario sobre los debates referentes a la constitución de Wurtemberg (1815-1816) y las observaciones sobre el *Reform-Bill* inglés, publicados el mismo año de la muerte del filósofo— para convencerse de que fue un liberal —en una época y en un país en que no era muy cómodo serlo—, ni más ni menos que un liberal...[93]

Por lo demás, los *Principios de la Filosofía del Derecho* no dicen otra cosa. El mensaje que transmiten ha sido alterado en parte y se ha olvidado demasiado rápidamente que la defensa del Estado *moderno*, es decir, del Estado basado en la centralización gubernamental y administrativa, en la competencia de los administradores y en la garantía de la libertad privada de los ciudadanos, contradecía entonces al Estado existente (y no real). Inglaterra (parlamentaria), Francia (napoleónica), Prusia (centralizada), revelan aspectos de este Estado real: sin

93. *Cf.* E. Weil y E. Fleischmann, *op. cit.*, J. d'Hondt, *Hegel*, París, 1967, y el ensayo introductorio de Z. A. Pelczynski a la traducción inglesa de los *Escritos políticos de Hegel*, por T. M. Knox, Oxford, 1964.

embargo, éstos no son conocidos como tales ni por los gobernantes que los imponen, ni por los gobernados que los soportan; en consecuencia no pueden desarrollar sus potencialidades. La labor de la teoría política es revelarlos tal como son, tal como deben ser conocidos (porque la teoría no tiene que indicar lo que debe ser —operación que está de una vez por todas, fuera de su alcance—; solamente puede mostrar cómo lo que existe *es*, es decir, debe ser conocido, según su orden).

El Estado (que es) debe ser conocido «como la realidad eficaz de la idea moral»;[94] es «la razón en sí y para sí».[95] Es la manifestación, para nosotros (expresión que pronto precisaremos), de lo universal concreto, de aquello en lo que la particularidad de la existencia empírica (la vida privada, bajo sus múltiples aspectos) y la exigencia del reconocimiento integral («el reino de los fines» definido por Kant) encuentran el marco activo de su reconciliación. Es el lugar donde lo «vivido» y lo «querido» cesan de mantener el conflicto y donde se dan las oportunidades de una buena coexistencia. En resumen, se realiza en él «la voluntad libre que quiere la libertad de la voluntad».[96]

«La esencia del Estado es lo universal en y para sí, el elemento racional de la voluntad, subjetivo, con todo, en tanto que se conoce y se afirma, y un individuo en su realidad. De un modo general, su *obra*, en relación al extremo de la individualidad, es decir, la multitud de los individuos, es doble; ante todo, debe conservarlos como personas, hacer como consecuencia, una realidad necesaria del *derecho*,

94. *FD.*
95. *Ibid.*
96. E. Fleischmann, *op. cit.*, 256.

luego adelantar su *bienestar* para el que cada uno trabaje por sí mismo, pero que tiene un aspecto general; debe proteger la familia y dirigir la sociedad civil. En *segundo lugar* debe llevar estas dos cosas igual como toda la mentalidad y toda la actividad del individuo, que tiende a constituirse en su propio centro, a la vida de la sustancia universal y en este sentido obstaculizar como poder libre a estas esferas que le están subordinadas y conservadas en su inmanencia sustancial.» [97]

«El Estado, como espíritu viviente, no es más que una totalidad organizada, diversificada en actividades particulares que, derivando de la noción única (aunque ignorada como noción) de la voluntad racional, la producen sin interrupción como su resultado. La constitución es este organismo del poder del Estado. Contiene las determinaciones según las cuales la voluntad racional, en tanto se halla en los individuos, en sí solamente universal, por una parte llega a la conciencia e inteligencia de sí misma y se manifiesta, y por otra, gracias a la acción del gobierno y de sus diversas ramas, se establece en la realidad, se conserva en ella y está tan bien protegida contra su subjetividad contingente como contra la de los individuos. Ella es la *justicia* existiendo en tanto que realidad de la *Libertad* en el desarrollo de todas sus determinaciones racionales.» [98]

¿Pero qué constitución conviene exactamente al Estado racional? E. Weill la definió así: «Este Estado es una monarquía, más exactamente, una monarquía constitucional, fuertemente centralizada en su administración, ampliamente descentralizada por

97. *Compendio.*
98. *Ibid.*

lo que respecta a los intereses económicos, con un cuerpo de funcionarios profesionales, sin religión de Estado, absolutamente soberano tanto en lo exterior como en lo interior.»[99] Advirtamos que en ningún caso se trata de un ideal. Formalmente, la «constitución» de un pueblo corresponde al espíritu de este pueblo. Sería una abstracción prescribir desde el exterior una organización: ésta existe ya y las naciones no han esperado a los juristas para intentar poner orden en las totalidades que constituyen. Además, aquí no importa saber lo que *debe ser*. Repitámoslo: los Estados modernos empiezan a realizar los principios del Estado: la tarea de la Ciencia es solamente hacer claro este principio y hacer más fácil el conocimiento que todos, gobernantes y gobernados, deben tener de él.

La formulación de E. Weil es tan exacta que bastará con comentarla. El Estado que asegura la eficacia de la colectividad y la libertad de cada uno es una *monarquía*. «Las constituciones democráticas, aristocráticas y monárquica... es preciso... considerarlas como formaciones necesarias en el desarrollo y, en consecuencia, en la historia del Estado.»[100] Esta monarquía no debe ser confundida con el despotismo oriental ni con el sistema predominante en la época feudal: «La verdadera diferencia entre estas formas y la verdadera monarquía consiste en el contenido de los *principios del derecho* en vigor, que hallan en el poder del Estado su realidad y su garantía. Estos principios son los que se han desarrollado en las esferas precedentes, es decir, los de la libertad, de la propiedad y, en resumen, de la libertad personal, de la sociedad

99. *Op. cit.*, 56.
100. *Compendio.*

civil, de su industria, de los ayuntamientos, y de la actividad regular reglamentada por las leyes, de las autoridades particulares.»[101] ¿Pero por qué la monarquía? Porque es necesario que la soberanía se encarne:

«La soberanía, que no es en principio más que el pensamiento universal de esta idealidad, no se hace existente más que como subjetividad segura de sí y como determinación abstracta, y, en consecuencia, sin motivo, de la voluntad por sí, de la que depende la decisión suprema. Es el aspecto individual del Estado lo que es único, lo que no se manifiesta más que entonces como único. Pero la subjetividad sólo es verdadera como sujeto, la personalidad como persona, y en una constitución que alcanza la realidad racional, cada uno de los tres momentos del concepto posee su encarnación separada y real para sí. Este elemento decisivo, absoluto del conjunto no es pues la individualidad en general sino un individuo: el monarca.»[102]

El acto del monarca no podría ser arbitrario: «El monarca no es el fundamento de las decisiones importantes del Estado soberano sino su resultado: los firma y mediante su firma une toda su existencia personal a la individualidad del Estado, se declara entonces dispuesto a vivir y morir con *su* Estado que se convierte en el suyo porque el monarca se somete a la soberanía del conjunto.»[103] Pero, podría objetarse aún, ¿por qué la monarquía hereditaria (y no la «electiva»)? Porque es importante sustraer a quien encarna lo «universal concreto» a planteamientos contingentes y porque, después de todo, la

101. *Compendio.*
102. *FD.*
103. E. Fleischmann, *op. cit.*, 306.

filiciación biológica asegura una mejor continuidad que los restantes modos de reclutamiento del «soberano realizado». Esta *monarquía* es constitucional. Más exactamente, hay un gobierno que asegura el poder ejecutivo. La gran originalidad de la comprensión hegeliana del principio del Estado moderno consiste en subrayar el hecho de que la selección de los gobernantes se efectúa no según criterios contingentes: el rango, la fortuna, el sorteo, la elección, el capricho del monarca, sino en función de la *competencia*. Especialista de lo universal, el funcionario ejerce un oficio para el que está preparado. Recogiendo la idea platónica de la «selección de los guardianes», Hegel, inspirándose en el ejemplo napoleónico, pronto seguido por Prusia, define una estructura de gobierno del que es preciso decir que corresponde a lo que después no hemos cesado de ver desarrollarse: la administración estatal, y, como prefiere decirse, la tecnocracia...

Es al equipo de funcionarios a quien corresponde tomar las decisiones (de acuerdo con el monarca), en particular las que se refieren a la *Sociedad civil*. Ésta, como sabemos, es el terreno de lo arbitrario y del conflicto, conflicto necesario, pero que puede comprometer la unidad de la sociedad y amenazar los derechos de los ciudadanos. La acción de los gobernantes se dirige pues a organizar, a conciliar, constreñir incluso, las fuerzas contradictorias que surgen de la *Sociedad civil* y penetran, con riesgo de perturbarlo, en el dominio propio del Estado. «Los intereses particulares de las colectividades están administrados por las corporaciones, en los ayuntamientos y en los otros sindicatos y clases y por sus autoridades: presidentes, administradores, etcétera. Los asuntos de los que tienen necesidad...

la propiedad y los intereses privados de estas esferas particulares, y, en este aspecto, su autoridad, descansa en la confianza de sus compañeros y de sus conciudadanos...»[104] Así, el pueblo, no como populacho desorganizado e irresponsable, sino como «ordenado» en «estados» según su actividad profesional o su posición geográfica, designa representantes que están encargados al mismo tiempo de administrar los intereses particulares (en su estricta particularidad) y defenderlos ante los funcionarios.

Así pues, al informarse por medio de estos representantes, aquéllos toman efectivamente las decisiones conformes al interés general. Éstas son teóricamente imperativas. Pero, de hecho, la existencia reconocida de los ayuntamientos y de las corporaciones constituye una pasión contra la eventual decisión administrativa arbitraria, tanto más cuanto que los «estados» pueden apelar siempre al monarca. También de esta manera funciona el poder legislativo: «Asambleas de orden tendrán como misión hacer llegar a la existencia el interés general no solamente en sí sino también para sí, es decir, deberán hacer existir el elemento de libertad subjetiva formal, la conciencia pública como universalidad empírica de las opiniones y de los pensamientos de las masas.»[105] Serán órganos de mediación entre el gobierno y el pueblo disperso en esferas y en individuos diferentes.

Vemos cómo, según Hegel, el Estado moderno en su principio asegura una centralización administrativa que garantiza al mismo tiempo su soberanía «tanto en lo exterior como en lo interior» y las li-

104. *FD.*
105. *Ibid.*

bertades privadas. Además excluye toda intervención de la Iglesia. Ciertamente, era preciso que la Religión hubiese conocido su pleno desarrollo para que pudiese aparecer el Estado en su estatuto actual; ciertamente, la Religión, como asunto privado, asegura una base a la moralidad objetiva; ciertamente, «el Estado y la Iglesia no se oponen por lo que respecta al contenido de la verdad y de la razón».[106] Pero el Estado se sitúa en el Saber mientras que la Iglesia permanece en la subjetividad de la creencia: «Por el hecho de que los principios de la moralidad objetiva y el orden del Estado en general pasan por el plano religioso y no solamente pueden sino que incluso deben entrar en relación con él, el Estado recibe por un lado una garantía religiosa, pero por otro, le queda el derecho y la forma de la razón consciente de sí, objetiva, el derecho de hacerla valer, y de afirmarla frente a tesis que nacen de la forma subjetiva de la verdad cualesquiera que sean la confianza y la autoridad que las rodeen.»[107]

Así se define, a grandes rasgos, el «liberalismo» hegeliano en el derecho político interno. No obstante, esta lógica de la libertad que constituyen los *Principios de la Filosofía del Derecho* examina también la soberanía «orientada hacia el exterior». Cada Estado, desde este punto de vista, es un individuo; es la *verdadera* subjetividad que asegura la libertad de las subjetividades empíricas. Su tarea es defender a ésta contra todo proyecto ajeno. Porque hay, no puede dejar de haber, acciones adversas. La característica situación de la Sociedad civil vuelve a aparecer; en este terreno más amplio: el concierto de las naciones es necesariamente discordante. Sin

106. *FD.*
107. *Ibid.*

TEORÍA DEL SER

Cualidad	el Ser	el Ser
		la Nada
		el Devenir
	el Ser-ahí	el ser-ahí en cuanto tal
		la Finitud
		lo Infinito
	el Ser-para-sí	el Ser-para-sí en cuanto tal
		lo Uno y lo Múltiple
		Repulsión y Atracción
Cantidad	la Cantidad	la Cantidad pura
		Magnitud continua y magnitud discontinua
		Delimitación de la cantidad
	Quantum	el Número
		Quantum extensivo y Quantum intensivo
		la Infinitud cuantitativa
	la Relación cuantitativa	la Relación directa
		la Relación invertida
		la Relación potencial
Medida	la Cantidad específica	el Quantum específico
		la Medida especificadora
		el Ser-para-sí en la medida
	la Medida real	la Relación entre las medidas independientes
		Línea modal formada por las relaciones de las medidas
		la Inmensidad
	el Devenir de la Esencia	la Indiferencia absoluta
		la Indiferencia como relación inversa de los factores
		Transformación en esencia

LA ESENCIA

la Esencia como reflexión sobre ella misma	la Apariencia	lo Esencial y lo Inesencial
		la Apariencia
		la Reflexión
	las Esencialidades o las determinaciones reflexivas	la Identidad
		la Diferencia
		la Contradicción
	el Fundamento	el Fundamento absoluto
		el Fundamento determinado
		la Condición
el Fenómeno	la Existencia	la Cosa y sus propiedades
		las materias como componentes de las cosas
		la Disolución de la cosa
	el Fenómeno	la Ley de los fenómenos
		el Mundo fenoménico y el Mundo en sí
		la Disolución del Fenómeno
	la Relación esencial	la Relación entre el todo y las partes
		la Relación entre la fuerza y sus manifestaciones
		la Relación entre el exterior y el interior
la Realidad	lo Absoluto	la Interpretación de lo Absoluto
		el Atributo absoluto
		el Modo absoluto
	la Realidad	Contingencia o realidad formal, posibilidad y necesidades
		Necesidad relativa o realidad real posibilidad y necesidades
		Necesidad absoluta
	la Relación absoluta	Relación de susbstancialidad
		Relación de causalidad
		Acción recíproca

EL CONCEPTO

la Subjetividad	Concepto	el Concepto general
		el Concepto particular
		lo Individual
	Juicio	Juicio de existencia
		Juicio de reflexión
		Juicio de necesidad
		Juicio conceptual
	Silogismo	Silogismo de existencia
		Silogismo de reflexión
		Silogismo de necesidad
la Objetividad	Mecanismo	el Objeto mecánico
		el Proceso mecánico
		el Mecanismo absoluto
	Quimismo	el Objeto químico
		el Proceso
		Transformación del quimismo
	Teleología	el Fin subjetivo
		el Medio
		el Fin realizado
la Idea	la Vida	el Individuo viviente
		el Proceso vital
		lo Específico
	la Idea del Conocimiento	Idea de lo Verdadero
		Idea del Bien
	la Idea absoluta	

duda, ningún Estado pretende nunca la salvaguardia de su independencia sólo, sin más... En realidad, no existe más que en tanto se individualiza que reivindica agresivamente su soberanía, que se declara como el único Estado que, mereciendo efectivamente esta determinación, debe ser respetado como tal. El análisis hegeliano coincide aquí con la profética descripción de Tucídides: al principio, la Ciudad no pretende más que evitar verse reducida a la esclavitud; a tal efecto se arma y demuestra su potencia; pero pronto apercibe que el mejor modo de probar su fuerza es usarla: al someter a otro se está seguro de no ser sometido por él.

El orden formal que rige la relación entre Estados es el del conflicto. Esto no quiere decir que haya guerras perpetuas: son concebibles contratos que atenúan por un tiempo los antagonismos. Existe «un derecho de gentes» que subsiste incluso cuando han estallado las guerras, y que separa, tanto como puede hacerlo, al hombre empírico, en cuanto está comprometido en una acción guerrera, del mismo hombre en tanto que es persona privada. Si el derecho internacional tiene un sentido, es porque impone esta separación. Pero esperar de él por añadidura, que pueda definir las condiciones de una paz perpetua, es soñar. La paz perpetua —que pretendían las construcciones abstractas del *abbé* de Saint-Pierre o Kant— supone, en efecto, o bien que se haya llegado a la situación aristofanesca en la que ya no exista Estado y en la que los individuos, tomados abstractamente, se comportan de común acuerdo —hipótesis pueril—, o bien que un tribunal tiene el poder de reglamentar eficazmente los conflictos. Esta segunda eventualidad es también del todo abstracta: ¿qué «soberano» aceptará jamás

obedecer a una decisión tomada por el tribunal, es decir, perder su soberanía, aun cuando esta decisión lo refrende como soberano? El derecho internacional ayuda, en caso de conflicto, a salvaguardar lo que se pueda de las libertades de las personas privadas; pero no podría abolir los conflictos entre Estados, conflictos cuya solución normal es la guerra. Debemos pues reconocer, aquí también, nosotros que hemos sabido lo que ha valido la experiencia, un siglo después de la SDN y de la ONU, que la interpretación hegeliana es «realista».

El Estado moderno ha llegado al principio mismo del Estado; se ha revelado ya la lógica que gobernaba a las sociedades. El Estado dispone ahora de los criterios de su buen funcionamiento, funcionamiento que asegura el dinamismo y el control de la *Sociedad civil*, del dominio económico. La «*monarquía constitucional*» tal como acaba de ser definida es la verdad del Estado: su concepto permite pensar a éste en sus contradicciones superadas. No parece, por lo demás, hechas las transposiciones terminológicas, que la lectura dada por Hegel sea tan errónea. ¡Sería iniciar una harto pobre polémica tomar como único argumento el que acepte la monarquía hereditaria! Porque es probable que, a este respecto, la equivocación, si hay alguna, corresponde menos a Hegel que a las «familias reales».

Pero —y esto es mucho más importante—, Eric Weil lo subraya con vigor, si el Estado moderno revela el principio del Estado, no llega a realizarlo. ¿Cuál es la esencia del Estado? En adelante estamos en condiciones de saberlo y de determinar, en consecuencia, lo que debemos desear en estas o aquellas circunstancias empíricas. El Estado, como universal concreto, como unión de la Razón y de la

libertad, no *existe* aún. Porque no podría ser concreto más que si es universal, es decir, mundial. Los *Principios de la Filosofía del Derecho* concluyen con el desarrollo del concepto de la Historia universal...

RACIONALIDAD E HISTORIA

Una lectura correcta de lo que es el Estado moderno revela al Estado en su verdad: los Estados «occidentales» existentes se organizan según principios todavía no bien conocidos por los ciudadanos, y que son los mismos que utilizará el Estado universal del porvenir. En este sentido, y solamente en él, aquéllos prefiguran a éstos. Pero ellos mismos son un resultado. Conocerlos en sus principios presupone conocer por qué y cómo se han convertido en lo que son hoy. Igual que la intelección de lo que es la Religión o de lo que es el Arte requiere el conocimiento del movimiento por medio del cual Religión y Arte se han constituido en su especificidad, del mismo modo la ciencia del Estado debe llevar consigo la historia sistemática del devenir de los Estados. Sin embargo, hay una gran diferencia. El devenir del Arte y de la Religión en tanto que manifiestan la Razón (o la Idea) inmediatamente en sí y para sí no es más que una expresión limitada del devenir total. Por el contrario, dado que el Estado, verdad de la moralidad objetiva, por sí misma verdad del Arte y de la Religión, es la razón mediatamente en sí y para sí (y permite la constitución de la Ciencia), su historia es *Historia universal.*

Esta es pues la cumbre pero también el fundamento del sistema. Es importante retroceder un

poco ahora y plantear con más precisión el problema del estatuto de la historia en la obra hegeliana concluida. Se ha destacado a menudo la pasión por la historia del joven Hegel, su gusto por el pasado y, más aún, por los sucesos que trastornaron a su tiempo. Infatigable lector de gacetas, profundamente sensible al hecho de que un nuevo mundo está en gestación, el joven filósofo se da como tarea «pensar la vida» y, singularmente, la vida histórica. Cuando su pensamiento, superadas las primeras exaltaciones, comienza a constituirse en sistema, es decir, como teoría legitimada, la abundante riqueza de los sucesos se ordena, en diferentes niveles, como lógica recopilación. El resultado de esta tarea, que intenta dejar hablar al suceso a fin de que se sitúe por sí mismo, es la *Fenomenología del Espíritu*. Ésta define la experiencia de la conciencia que, recordándose a sí misma, recorre de nuevo las etapas que le han permitido devenir lo que es, es decir, Razón concibiéndose en sí y para sí. Esta experiencia, como hemos visto, se distribuye en varios registros que se interfieren: el de un sujeto «empírico ideal» (el lector efectivo de la obra) que debe reorganizar la cultura que legítimamente debe poseer, el de un sujeto «trascendental» que debe comprender la constitución de su propio estatuto y, al mismo tiempo, justificar la actividad teórica pasada y presente, el de un agente histórico que debe definir, a la vez, la problemática actual en el interior de la cual actúa y los «hechos», es decir, las actitudes pasadas (y sus consecuencias) a partir de lo cual puede y debe determinarse.

La *Fenomenología del Espíritu* es el aprendizaje, en un triple sentido, pedagógico, ontogenético y filogenético, de la libertad, a saber: de la Razón. La

libertad razonable, la razón liberada, despliegan las articulaciones de su campo teórico en la *Ciencia de la Lógica*. La «historia» de la conciencia no tiene sitio en ella; la historia de la filosofía no interviene más que como ilustración, en observaciones destinadas no a fundamentar el rigor de los enunciados, sino a confirmar su exactitud, por referencia a esta o aquella doctrina. Ya hemos insistido suficientemente en este punto: el sistema de Hegel es la *Ciencia de la Lógica*. Las obras de juventud, por muy tumultuosas e interesantes que sean, la *Fenomenología del Espíritu*, no reciben su verdadero interés más que de aquello a lo que conducen: de esta lógica, que es la verdad de la metafísica, es decir, su superación. El desarrollo del sistema —la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*—, sus aplicaciones: las diversas «lecciones» sobre la *Filosofía de la Religión*, sobre la *Estética* (y el *sistema de las Bellas Artes*), sobre la *Filosofía de la Naturaleza*, sobre la *Historia de la Filosofía*, no son más, si remiten al texto decisivo de 1816-18, que repertorios generales, pero también contingentes.

Ahora bien, dentro de este *corpus* «científico», que representa, en suma, el descenso hegeliano a la Caverna, los *Principios de la Filosofía del Derecho* ocupan un lugar aparte. Las teorías del derecho privado (de la propiedad y del contrato), de los derechos y de los deberes del sujeto (moral), de la familia, de la *Sociedad civil* y del Estado concluyen con unas consideraciones sobre la *Historia universal*. Nos hallamos muy lejos de la *Fenomenología del Espíritu* y de su multívoco proyecto de recuperación. El devenir real (real=racional) penetra en ella con vigor, y se establece como fundamento; si la Ciencia, realización de la filosofía (es decir: el

saber absoluto, estableciendo las cuestiones correctas y respondiendo a ellas de una manera legítima) es ya posible (y real: en la *Ciencia de la Lógica*) ello indica que al fin el Estado se ha convertido en lo que *tenía* que ser, el marco formal de la igualación entre la exigencia de libertad y la voluntad de racionalidad. El método pedagógico de Hegel es exacto: la formación del «sí-mismo» que constituye la *Fenomenología del Espíritu* permite el acceso a los principios articulados del Saber. Y éstos, gracias a los cuales se comprende adecuadamente la realidad del Arte y de la Religión, permiten descifrar el enigma: el enigma mismo del Espíritu que no es y no se conoce a sí mismo más que en tanto es capaz de descifrar los momentos *efectivos* de su constitución, es decir, la misma historia de la humanidad.

Sin duda, nos hallamos ante un círculo. Pero este círculo no es otro que el del Saber mismo. El orden de las razones —para emplear esta expresión cartesiana analizada por N. Gueroult— desarrollado pedagógicamente en la *Fenomenología del Espíritu*, expuesto lógicamente en la *Ciencia de la Lógica*, aplicado rigurosamente a dominios específicos de la cultura, desemboca, cuando se trata de esta realidad que es el Estado, en el orden del Ser, que es el orden del Devenir, en la *Historia universal*. El Saber absoluto sabe ya, *en el fondo*, de lo que es saber: de la formación de la humanidad por sí misma, del dramático camino del Espíritu construyéndose entre el estrépito de las guerras y las cotidianas tragedias del trabajo. La operación de fundamentación no se efectúa y no puede efectuarse más que de esta manera (según la óptica hegeliana, que es la de la filosofía): un sistema de razonamiento que descubre, cuando es razonamiento terminado, su

papel de revelador del sistema de aquello de lo que es razonamiento.

La introducción a las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* no puede ser tomada en serio más que si se acepta esta perspectiva teórica largamente elaborada. El texto es polémico y el debate que instaura nos interesa directamente porque el combate a favor o contra la Historia —con razón o sin ella— está en el centro del problema epistemológico contemporáneo. Dicho texto define a la historia filosófica, la cual, situándose en el punto de vista de la razón, conociéndose a sí misma, revela la sucesión real y organizada del Ser-devenir de la humanidad. Esta historia recusa, primeramente, la *historia original*, la de «Herodoto, de Tucídides y de los historiados de este género que han descrito sobre todo las acciones, los sucesos y las situaciones que han tenido ante los ojos, a cuyo espíritu han prestado los oídos ellos mismos y que han trasladado al terreno de la representación intelectual lo que ya existía exteriormente».[108] Este tipo de narración —por interesante y revelador que pueda ser— es irreflexivo; si tiene interés, es debido solamente a que su autor estuvo, debido a las circunstancias, es decir, de una manera contingente, en una situación que le permitía dominar un momento, muy limitado, del devenir; la significación que se desprende de él es parcial; pertenece, por su estilo, a la esfera de los contenidos que narra.

Esto es lo que quiere superar la *historia reflexiva*. Ésta, tomada en su generalidad, desarrolla una «narración que no está en relación con la época, pero que, para el espíritu, supera lo actual».[109] Se

108. *FH*.
109. *Ibid.*

coloca a distancia. De esta manera, es la *Historia universal* la que se esfuerza en aportar «una visión de conjunto de toda la historia de un pueblo, de un país o de un mundo».[110] De esta manera proceden las compilaciones de Tito Livio. Entonces se introducen la abstracción y la selección: tal suceso es puesto de manifiesto; pero lo que está presente en la selección es la manera como el historiador, según su representación particular, concibe las cosas. También la *Historia pragmática* se coloca a distancia; también ella reflexiona, pero para deducir lecciones de un pasado que ella misma destruye como tal en la medida en que le concede la virtud de enseñar el presente: «Lo que la experiencia y la Historia enseñan, es que pueblos y gobernantes no han aprendido jamás nada de la historia y jamás han actuado de acuerdo con las máximas que de ellas se han obtenido. Cada época se encuentra en condiciones particulares, constituye una situación tan individual que de tal situación se debe y no se puede decidir más que por ella. En el tumulto de las cosas de este mundo, una máxima general no es más útil que el recuerdo de situaciones análogas, porque una cosa, como un recuerdo insípido, carece de fuerza ante la vida y la libertad del presente.»[111]

Otra manera reflexiva es la *manera crítica*. Hay que advertir aquí que Hegel apunta muy directamente a la escuela alemana llamada «filológica» que está, de hecho, en el origen de lo que consideramos hoy nosotros como *historia científica*. Hegel se sorprende de un escrúpulo que nos parece que constituye el *requisito* de todo análisis serio: «No se da la Historia misma, sino una historia de la Historia,

110. *FH.*
111. *Ibid.*

una apreciación de las narraciones históricas y una encuesta sobre su verdad y su autenticidad.»[112] Esta manía de control, que se desarrolla sin conceptos, es, para el filósofo de Berlín, la expresión de una subjetividad mezquina que disimula, bajo el pretexto de la verificación (una verificación, en derecho, indefinida), su temor ante una historia real, una historia en la que se igualasen *res gestae* e *historia rerum gestarum*.

Esta igualación, la aporta la *historia filosófica*, la cual, no obstante, debe desconfiar de una última deformación de la *historia reflexiva:* ésta, por inquietud clasificatoria, introduce «dominios» y «niveles» (historias del arte, de la religión, o historias de esta o aquella nación). En verdad, y es de la verdad de lo que se trata, solamente el punto de vista de la Razón permite reorganizar correctamente el material proporcionado por la *historia original*. Incluso ahí, el corte introducido es artificial y remite a esta doble contingencia que es la subjetividad del historiador y las separaciones inciertas del dato empírico.

«La única idea que aporta la Filosofía es esta simple idea de la Razón de que la Razón gobierna al mundo y que, en consecuencia, la Historia universal es racional.»[113] Recoger los hechos históricos tal como se presentan es aceptar precisamente este «prejuicio» aparente. El empirismo de los historiadores acepta prejuicios implícitos y múltiples. Decidir, por el contrario, que la Historia (*res gestae*) es racional equivale a aceptar, mucho más lúcida y simplemente, un hecho empírico más importante que los diversos acontecimientos que retienen la

112. *FH*.
113. *Ibid*.

atención de los historiadores de oficio: que la Historia es historia del Hombre y que el Hombre es «razonable», que quiere la Razón y la libertad, confusamente lo más a menudo, pero sin descanso. Es esto lo que habían presentido Anaxágoras y las doctrinas de la Providencia, sin tener la posibilidad de definir sus últimas consecuencias. Es preciso admitir ahora plenamente estas consecuencias: la clave del devenir de la Humanidad —que fundamenta la posibilidad de una historia (*historia rerum gestarum*)— es que este devenir es el de la libertad (descubriéndose, progresivamente, como Razón). Éste es el principio *inmanente* que debe ser concebido si se pretende que el pasado (y, en consecuencia, el presente y lo que éste señala como futuro) posea una inteligibilidad cualquiera.

«El Espíritu no se cierne solamente sobre la Historia como sobre las aguas, sino que vive en ésta, es su único animador. En su camino, es la libertad —es decir la evolución histórica conforme a su noción— quien lo determina todo. El final de este proceso no es otro que la realización por sí mismo de esta libertad, objetivo que puede ser llamado también verdad. Así, la constatación de que el espíritu es consciente, que, en otras palabras, tiene *razón* en historia, no es solamente una verdad reconocida por la filosofía, sino también una evidencia plausible, por lo menos, para el buen sentido.» [114] Que «la historia universal sea el progreso en la conciencia de la libertad, progreso cuya necesidad debemos reconocer», lo impone el mismo contenido del devenir humano. Así, «los orientales solamente han sabido esto, que sólo uno es libre; por su parte,

114. *Compendio.*

los griegos y los romanos, han sabido que algunos son libres».[115] La función de la Ciencia es llevar al conocimiento de los que son libres en sí que lo son también en sí y para sí y que deben desear en función de lo que son (no solamente *persona* del derecho privado y *sujeto* moral, sino también y sobre todo, *ciudadano*).

La Historia, que es la vida misma de los pueblos, se realiza mediante la acción de los *individuos*. El papel del «gran hombre» —éste existe y el sentido común que cree que «no existe gran hombre para su ayuda de cámara» ignora que no es debido al gran hombre sino a su ayuda de cámara— es, mientras persigue sus fines particulares y es presa de sus pasiones: la búsqueda de la gloria o de la fortuna, realizar el destino del pueblo que dirige, hacer existir efectivamente su espíritu. Además, debe evitarse emitir juicios morales sobre el héroe:

«La justicia y la virtud, la culpa, la violencia, el vicio, el talento, y las acciones, las grandes y las pequeñas pasiones, la culpa y la inocencia, el esplendor de la vida individual y colectiva, la independencia, la felicidad y la desgracia de los Estados y de los individuos, poseen su significación y su valor definidos en la esfera de la conciencia real inmediata, donde hallan su juicio y su justicia, aunque incompleta. La Historia universal queda fuera de estos puntos de vista. En ella, el momento de la idea del Espíritu universal, que es su nivel actual, recibe un derecho absoluto; el pueblo correspondiente y sus actos reciben su realización, su felicidad y su gloria.»[116]

La acción del gran hombre es, en particular,

115. *FH*.
116. *FD*.

transformar el pueblo en nación y, luego, en Estado. El genio de Napoleón radica precisamente en haber sabido hacer de la nación francesa, forjada en el crisol de la Revolución, un Estado, el primer Estado moderno. En realidad, si se considera el devenir humano desde el punto de vista de la Razón, se ve claramente que:

«Los Estados, los pueblos y los individuos, en este progreso del Espíritu universal, surgen cada uno según su principio particular bien definido, que se expresa en su constitución y se realiza a través del desarrollo de su situación histórica: son conscientes de este principio y están absorbidos por su interés, pero al mismo tiempo son instrumentos inconscientes y momentos de esta actividad interna en la que las formas particulares desaparecen mientras el Espíritu en sí y para sí se prepara para su grado inmediatamente superior.» [117]

«Como la Historia es la encarnación del Espíritu bajo la forma del suceso, de la realidad natural inmediata, los grados de la evolución vienen dados como principios naturales inmediatos y estos principios, en tanto son naturales, existen como una pluralidad de términos exteriores, de manera que cada pueblo recibe uno. Esta es la existencia geográfica y antropológica del Espíritu.» [118]

«El pueblo, que recibe tal elemento como principio natural, tiene por misión aplicarlo al curso del progreso como conciencia de sí del Espíritu universal que se desarrolla. Este es el pueblo que domina en la Historia universal en la época correspondiente. Sólo puede hacer época una vez en la Historia y contra este derecho absoluto que posee porque es

117. *FD.*
118. *Ibid.*

el representante del grado actual de desarrollo del espíritu del mundo, los otros pueblos carecen de derechos, y a la par que aquellos pueblos cuya época pasó, no cuentan ya en la Historia universal.

»Ob.: la evolución particular de un pueblo histórico contiene por una parte el desarrollo de su principio desde el estado de infancia en que está envuelto hasta su floración cuando, llegado a la conciencia de sí objetivamente moral y libre, entra en la Historia universal. Pero contiene asimismo el período de decadencia y caída; puesto que es así como se manifiesta en él la aparición de un principio superior, bajo la simple forma de negación de su propio principio. Así se anuncia el tránsito del Espíritu en este nuevo principio, y de la Historia universal en otro pueblo. A partir de este nuevo período el primer pueblo pierde su interés absoluto. Sin duda, recibe en sí mismo y se asimila el principio superior, pero no se comporta en este terreno prestado con una vitalidad y un frescor inmanente; puede perder su independencia, puede también vegetar y continuar como pueblo particular o agrupación de pueblos y transformarse al azar de intentos interiores y combates exteriores variados.» [119]

Observemos aquí que las determinaciones geográficas acuden, por así decir, en ayuda de las disposiciones históricas: reproducen como en negativa el destino de los pueblos. A este respecto, las páginas que las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* dedican al papel que el paisaje donde habitan y los recursos de que disponen imponen a las naciones son reveladoras: preocupado por no omitir nada de la información que ha recogido, pero poco cui-

119. *FD.*

dadoso en llegar al fondo, Hegel se arriesga a consideraciones empíricas en las que se entrecruzan las intuiciones geniales y las tonterías transmitidas por los viajeros. Testimonio de aquéllas, el texto sobre América del Norte —que prefigura de un modo sorprendente los análisis de Tocqueville; testimonio de éstas, las narraciones dedicadas al África negra y a «la petulancia natural de los negros».[120]

Pero es mucho más importante la imagen del devenir humano que propone Hegel. En el detalle de su desarrollo, la filosofía hegeliana de la Historia posee las cualidades y los defectos que indicábamos a propósito de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión*, o de la *Estética*. La riqueza del contenido, la seguridad de la documentación (habida cuenta la época), la precisión de los puntos de vista son tales que todas las filosofías de la Historia posteriores (apocalípticas o progresistas) —y que, sin embargo, deberían haber estado mejor informadas— aparecen como irrisoriamente pueriles y esquemáticas, desde Spengler a Toynbee, de Spencer a Mac Luhan. Hegel, decididamente, y con los límites que acabamos de indicar, es el último de los enciclopedistas. En él se realizan el sueño platónico de una inteligibilidad integral, el sueño aristotélico de una captación completa de las «producciones» de la naturaleza y el sueño goethiano de una comprensión de parte a parte de las acciones humanas.

Esta rara seguridad, sin embargo, está muy ligada a su tiempo: hoy es muy fácil coger en falta la interpretación que Hegel da de esta o aquella civilización. Por otra parte, lo que es decisivo no se halla aquí sino en el esquema de conjunto propuesto,

120. *FH.*

esquema cuyos análisis parciales no deben ser jamás considerados como pruebas, sino como ilustraciones... La Humanidad ha pasado por cuatro etapas —con cada pueblo dispuesto, en su momento, para recorrer la «parte de camino» que el espíritu le asigna—: la infancia, es el Oriente y el despotismo oriental; la juventud, el mundo griego; la edad viril, viene con el Imperio romano; el Imperio germánico —el mundo cristiano— corresponde a la vejez (claro está que el modelo biológico no debe ser tomado al pie de la letra: «la vejez natural es debilidad, pero la vejez del espíritu es su madurez perfecta»).[121] Hoy, con el Estado moderno, nos encontramos más allá de la vejez, en una situación en que el Espíritu, conociéndose en sí y para sí, supera su dramático devenir para empezar a alcanzar su pleno desarrollo en su libre devenir...

El despotismo oriental se organiza políticamente como teocracia. Tiene su origen en el grupo natural patriarcal. Lo supera, puesto que construye un Estado; pero permanece unido a él, puesto que confunde, en una visión indiferenciada, el padre, el dios y el magistrado supremo. El único individuo (libre) es el monarca; el orden político, el orden social y el orden divino no están todavía separados; la ley se identifica a la costumbre, a lo prohibido (religioso), a la decisión arbitraria (del jefe). En la medida en que el monarca es dios, señor de los elementos naturales, y que es aquello en lo que cada uno debe reconocerse, el antagonismo del hombre y la naturaleza está disimulado. Los hombres solamente tienen que ordenar sus actos en función de la situación que les viene dada y asegurar así

121. *FH*.

su subsistencia. La sociedad entera está inmovilizada en torno a este principio. Emana del monarca una administración ceremoniosa y complicada que reglamenta, en la exterioridad de un «derecho» profano-divino, el comportamiento de todos y de cada uno. La supervivencia es dada a la colectividad. En cuanto a la vida, que *debe* exteriorizarse, sólo puede manifestarse en la actividad exterior de conquistas guerreras, en invasiones que traen la devastación y la muerte. Lo interior ya no está a la altura de lo exterior. El déspota oriental es un niño: orgulloso de la omnipotencia que ejerce, se apasiona por su poder y quiere ejercerlo universalmente. Los «súbditos», que lo admiran en el éxito y la gloria, le abandonan en el fracaso. El despotismo oriental es, al mismo tiempo, una prefiguración y una caricatura del verdadero Estado.

La Ciudad griega traza el verdadero rostro del Estado. La unidad sustancial del pueblo, descubierta por el Oriente, subsiste. No obstante, su fundamento ya no es una simple manifestación del dato natural, filiación por la sangre o proximidad geográfica. Está determinado por un acuerdo entre individuos que, reconociéndose unos a otros, se ponen de acuerdo y se definen como libres: es una «obra de arte política». La *ley*, estipulada explícitamente, define el lugar reflexionado en el interior del cual cada hombre libre halla la legitimación y el control de su conducta. Es lo que Sócrates, al definir el sujeto como ser moral, que debe conocerse en su relación con el otro, comprendió profundamente. En el mundo griego, la abstracción que da al espíritu su estatuto se halla en su apogeo: por un lado, el Estado, lo universal, organizado según las normas de la reflexión, del entendimiento, es capaz de justificar en

su menor detalle, el sentido y la validez de las leyes; por otro, el individuo, lo particular, educado en esta reflexión y que, en consecuencia, va más allá y pone en cuestión, en nombre de la reflexión, esta «universalidad particular» que son, infaliblemente, el derecho positivo y su aplicación. Sócrates es el *verdadero* ciudadano griego: muere condenado por la ley que no ha cesado de defender.

Con el Imperio romano: «se cumple hasta la ruptura infinita la separación de la vida moral objetiva en los extremos de la conciencia personal privada y de la universalidad abstracta. La oposición, que tiene su punto de partida en la intuición sustancial de una aristocracia contra el principio de la personalidad libre bajo la forma democrática, se desarrolla por el lado aristocrático hasta la superstición y la afirmación de una violencia fría y codiciosa, por el lado democrático hasta la corrupción de la plebe. La disolución del conjunto se termina en medio del dolor universal, entre la muerte de la vida moral, cuando las individualidades de los pueblos mueren en la unidad del Panteón. Todos los individuos son reducidos al nivel de personas privadas, de iguales provistos de derechos formales, derechos que sólo son mantenidos por lo arbitrario abstracto llevado hasta la monstruosidad».[122]

El Estado romano no asegura más que una unidad formal en el seno de la cual cada individuo se halla como persona privada, como propietario limitado a sus mezquinos intereses y separado de los demás. «Aparece entre los romanos la *prosa* de la vida, la conciencia de la finitud para sí, la abstracción del entendimiento y la dureza de la persona-

122. *FD.*

lidad que ni aun entre la familia atenúa su carácter reacio a la moralidad natural, sino que permanece lo Uno sin alma y sin espíritu, situando la unidad de este Uno en una generalidad abstracta. (...) Al entendimiento sin libertad, sin espíritu y sin alma, del mundo romano, debemos el origen y el desarrollo del derecho positivo.»[123] La manifestación más clara de esta situación es el lugar que va a ocupar el Emperador:

«El soberano del mundo posee la conciencia efectiva de lo que es —el poder universal de la efectividad— en la violencia destructiva que ejerce contra el Sí de sus súbditos que se le oponen. Su poder, en efecto, no es la *unificación espiritual* en la que las personas conocerían su propia conciencia de sí; como personas, son antes para sí y excluyen de la absoluta rigidez de su puntualidad la continuidad con otros. Están pues comprometidas en una relación solamente negativa, tanto una hacia otra como hacia aquél que es su relación o su continuidad. Al ser esta continuidad, el soberano es la Esencia y el contenido de su formalismo, pero el contenido que les es ajeno, la Esencia que les es hostil, la que más bien suprime esto mismo que para ellos vale como su esencia, el Ser para sí vacío de contenido; en tanto que la continuidad de su personalidad, acaba precisamente por destruir esta personalidad.»[124]

En la época imperial: «Lo que estaba presente en la conciencia de los hombres no era la patria o una unidad moral de este género, sino que tenía por único y solo recurso abandonarse a la fatalidad y adquirir para la vida una perfecta indiferencia, buscándola ya en la libertad de pensamiento, ya en

123. *FH*.
124. *FE*, 2.

el disfrute sensual inmediato. Así, el hombre había roto con la existencia, o bien se entregaba completamente a la vida sensual. Hallaba su destino en el esfuerzo de procurarse los medios de gozar adquiriendo el favor imperial, o empleando la violencia, la obtención de herencias, la astucia; o bien buscaba la paz en la Filosofía, que era lo único capaz de proporcionar un punto de apoyo sólido, existente en sí y para sí; puesto que los sistemas de este tiempo, el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo, aunque opuestos, conducían sin embargo a un mismo resultado, a saber, hacer al espíritu en sí indiferente respecto a todo lo que ofrece la realidad.» [125]

Era preciso, para que el Espíritu subsistiese, una conciliación de orden superior. Es el cristianismo, superación él mismo del «sufrimiento infinito» del pueblo judío, quien la ofrece, «el cristianismo que, el primero, osó decir que Dios ha muerto para resucitar en la conciencia de todo individuo creyente».[126] Con él, «el Hombre, considerado por sí mismo como finito, es al mismo tiempo imagen de Dios y fuente de infinitud. Así, tiene su patria en este mundo suprasensible, en una interioridad infinita, que no adquiere más que rompiendo con la existencia y el querer naturales y mediante su esfuerzo en vistas de esta ruptura interior».[127] En adelante, *todos* los hombres se reconocen como libres.

Este principio es el que anima el tercer momento: la edad viril del Imperio germánico:

«El espíritu germánico es el espíritu del mundo moderno, que tiene como fin la realización de la

125. *FH.*
126. E. Fleischmann, *op. cit.*, 371.
127. *FH.*

verdad absoluta en tanto que determinación autónoma infinita de la libertad, *esta* libertad que tiene como contenido su misma forma absoluta. El destino de los pueblos germánicos consiste en proporcionar apoyos al principio cristiano. El principio fundamental de la libertad espiritual, el principio de la reconciliación, fue situado en las almas todavía cándidas e incultas de estos pueblos y les fue impuesto como misión, no solamente detentar para el servicio del Espíritu del Universo la idea de la verdadera libertad, como sustancia religiosa, sino incluso producirlo como libertad en el mundo extrayéndolo de la conciencia subjetiva de sí mismo.»[128]

En un primer período —que llega hasta Carlomagno— la barbarie ingenua y brutal acoge simplemente el principio cristiano. El segundo período desarrolla abstractamente estos dos aspectos (desde el año 800 hasta el reinado de Carlos V): por una parte, hay un mundo mental en el que reinan las virtudes teologales y que, permaneciendo completamente en la representación, llega a moverse en lo fantástico; por otra, hay la servidumbre, la dureza de las costumbres, las guerras constantes. El tercer período corresponde al mundo moderno:

«Parece entonces que el mundo secular toma conciencia de que él también tiene derecho a la moralidad, la rectitud, la honestidad y la actividad humanas. Se toma conciencia de la propia legitimidad gracias al restablecimiento de la libertad cristiana. El espíritu cristiano pasó entonces por la terrible disciplina de la Cultura, y la Reforma le da por primera vez su verdad y su realidad. Este tercer período del mundo germánico se extiende desde la

128. *FH*

Reforma a nuestros días. El principio de la libertad del espíritu coloca entonces al mundo bajo su estandarte y este principio es la fuente del desarrollo de las máximas generales de la Razón. El pensamiento formal, el entendimiento, había sido ya formado, pero solamente la Reforma dio al pensamiento su verdadero contenido, gracias a la conciencia concreta renaciente de la libertad del espíritu: es de ahí solamente que el pensamiento empezó a recibir su formación; de ella se extrajeron los principios según los cuales debía reconstruirse la constitución del Estado. La vida del Estado debe estar organizada, en adelante, conscientemente, conforme a la razón. Costumbres, tradiciones, ya no tienen valor; los diferentes derechos deben legitimarse, como descansando sobre máximas racionales. Solamente así consigue realidad la libertad del espíritu.»[129]

La Reforma tuvo una influencia decisiva en la formación del Estado moderno. Ella realizó el espíritu cristiano: la fe deja de perderse en la exterioridad de la institución para no ser más que el principio moral, interior, de una conciencia que se sabe libre y razonable, y que, en adelante, puede intentarlo todo, en la universalidad de su proyecto, para hacer efectiva la libertad. El reformado es ya, interiormente, un ciudadano, sin embargo, solamente es un ciudadano «privado» que únicamente participa en la obra común en tanto que ser privado. El Siglo de las Luces desarrolla profunda y abstractamente esta concepción: hace del hombre universal un ideal y se esfuerza en conciliar, mediante la idea de progreso, la mezcolanza de finitud e infinitud

129. *FH.*

que constituye todo hombre —cada hombre—, si se le toma individualmente.

La libertad, prometida a todos por Cristo, permanece abstracta: es libertad dada, otorgada, no reconocida. Se la define como un *hecho* abstracto, no como un *derecho*. Con la Revolución francesa (que es la verdad de la *Aufklärung*, como ésta es, en el fondo, la verdad de la Reforma):

«El pensamiento, el concepto de derecho, se valoró *de pronto* y el viejo edificio de iniquidad no pudo resistirle. En el pensamiento de derecho, se construyó pues una constitución en la que todo debía descansar en su base. Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran a su alrededor, jamás se había visto al hombre colocarse con la cabeza para abajo, es decir, fundamentarse en una idea y construir desde ella la realidad. Anaxágoras fue el primero en decir que el *nous* gobierna el mundo; pero es solamente ahora cuando el hombre ha llegado a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Fue éste, pues, un soberbio amanecer. Todos los seres pensantes celebraron esta época. Una sublime emoción reinó en este tiempo, el entusiasmo del espíritu hizo estremecerse al mundo, como si sólo en este momento se hubiese llegado a la verdadera reconciliación de lo divino con el mundo.» [130]

El acontecimiento es de una importancia histórica universal: señala —atrevámonos con esta expresión popular— el *comienzo del fin* de la Historia. La libertad consciente de sí, es decir, razonable, se realiza en una acción que unifica a todos los que se desean ciudadanos. No se trataba más que de un

130. *FH.*

inicio: la empresa chocó con demasiados obstáculos interiores (el pasado de la nación francesa, católica en su fondo), con demasiadas oposiciones exteriores (el sentimiento nacional de los pueblos), para triunfar. Fracasó, como abortó la prematura operación que quiso realizar, con el mismo impulso, Napoleón Bonaparte.

De todas maneras, en adelante, el Estado en su verdad está presente; no es el Estado universal; a ojos de Hegel, la Alemania federal, protestante, sometida a la decisión —siempre protestada y protestable— del rey de Prusia (Federico Guillermo III, repitámoslo), presenta la imagen confusa de lo que podría ser el Estado racional:

«La mentira de un Imperio ha desaparecido completamente. Se ha dividido en Estados soberanos. Las obligaciones feudales están suprimidas, de los principios de la libertad, de la propiedad y de la persona, se ha hecho principios fundamentales. Todo ciudadano puede acceder a las funciones del Estado, aunque la habilidad y la aptitud son condiciones necesarias. El gobierno descansa en el mundo de los funcionarios, con la decisión personal del monarca en la cumbre, porque una decisión suprema es, como ya ha sido observado, absolutamente necesaria. No obstante, con leyes firmemente establecidas y una organización del Estado definida, lo que ha sido reservado a la sola decisión del monarca debe ser considerado como de poca importancia frente a lo sustancial. Ciertamente, es preciso considerar como una gran dicha el que haya correspondido a un pueblo un noble monarca; pero incluso esto no es de una importancia tan considerable en un gran Estado, dado que la fuerza de este Estado reside en su razón. La existencia y tranqui-

lidad de los pequeños Estados están más o menos garantizadas por los otros; por esta razón no son Estados verdaderamente independientes y no tienen que sufrir la prueba del fuego, la guerra. Como se ha dicho, todos aquellos que poseen los conocimientos, la práctica y la voluntad moral necesarias, pueden participar en el gobierno. Son los que saben los que deben reinar, οἱ ἄριστοι, y no la ignorancia y la vanidad de la Ciencia presuntuosa. En fin, por lo que se refiere a los sentimientos, se ha dicho ya que la Iglesia protestante ha conseguido reconciliar la Religión con el Derecho. No existe la conciencia sagrada, la conciencia religiosa distinta del derecho secular o, con mayor motivo, opuesta a él.»[131]

131. *FH.*

Ahí empieza pues el «fin de la Historia», de esta Historia que es el fundamento y el material del sistema. ¿Fin de la Historia? A este propósito señalemos dos contrasentidos que es importante evitar si se quiere entender correctamente el hegelianismo. El primero hace referencia al juicio político de Hegel: el «éxito» de Alemania como momento de pacificación que administra las adquisiciones de la Reforma, de la Aufklärung, de la Revolución francesa y del Imperio napoleónico, significaría que la Alemania de la época encarna plenamente el Estado racional o que tiene como misión, con exclusión de cualquier otra nación, realizarlo en un futuro próximo. No hay nada de eso: la nación alemana cumple —a su vez— su misión: pronto deberá ceder su sitio a alguna otra, si es cierta esta regla de la filosofía hegeliana de la Historia que atribuye a cada nación un papel a interpretar y sólo uno en el devenir de los hombres. Igual que el Imperio napoleónico, Prusia se verá reemplazada por alguna nación más dinámica, hasta el momento en que, en el desorden de las guerras, sea instaurado el Estado universal, es decir, mundial. Éste, sin embargo, no será fundamentalmente diferente, en su principio, en su modo de organización, en su proyecto, de lo que confusamente entraña el Estado prusiano: ten-

drá un monarca, dotado del poder de decisión, un cuerpo de funcionarios encargado de determinar el interés general y «estados» representando los intereses particulares. ¿En qué otra nación pensaba Hegel para encarnar los «progresos» futuros? Toda conjetura a este respecto parece poco seria.

El segundo contrasentido radica en la significación «ontológica» de la fórmula: fin de la Historia. En efecto, ésta puede ser interpretada como abolición del tiempo. La escatología cristiana admite, ciertamente, que el tiempo, que es una criatura, tiene un comienzo y un fin y que, en su momento, no habrá más tiempo. Una tal ontología no tiene ningún sentido en la concepción hegeliana. El Ser (= el Espíritu), que es devenir, no podría ser suprimido. La humanidad continuará su devenir; pero, en el seno del Estado mundial, no «evolucionará» más, en el sentido de que no creará nada nuevo, que se hallará en la plena positividad y que vivirá en una sociedad íntegramente transparente. Es igualmente imposible imaginar lo que será una existencia parecida. A. Kojève desarrolla, a este propósito, una seductora ficción fundada en la interpretación del «snobismo» japonés.[132]

Sea lo que sea, el Estado moderno termina la Historia, del mismo modo que la Ciencia concluye el Pensamiento. El hombre, en adelante, sabe todo lo que hay que saber y, en consecuencia, exactamente, lo que tiene que querer. En las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* precisa Hegel:

«No hemos hecho más que considerar este desarrollo del concepto habiendo debido renunciar a la satisfacción de describir más atentamente la fe-

132. *Op. cit.*, 2.ª ed., 436-437.

licidad, los períodos de floración de los pueblos, la belleza y la grandeza de los individuos, el interés de su destino en el dolor y la alegría. La Filosofía sólo tiene que ver con el resplandor de la Idea que se refleja en la Historia universal. Fatigada por las agitaciones suscitadas por las pasiones inmediatas en la realidad, la Filosofía se separa de ella para entregarse a la contemplación; su interés consiste en reconocer el curso del desarrollo de la Idea que se realiza y, ciertamente, de la Idea de libertad que sólo es en tanto que conciencia de la Libertad.

»Que la Historia universal es el curso de este desarrollo y el devenir real del Espíritu bajo el cambiante espectáculo de sus historias— es ésta la verdadera *Teodicea*, la justificación de Dios en la Historia. Es *esta* luz solamente la que puede reconciliar al Espíritu con la Historia universal y la realidad para saber que lo que ha sucedido y cotidianamente sucede no solamente no está fuera de Dios, sino que incluso es, esencialmente, su propia obra.» [133]

133. *FH.*

CONCLUSIÓN

El éxito de Hegel es completo. Con la filosofía de la Historia, con esta Teodicea que, por otra parte, es más bien una «noodicea», el Saber halla a la vez su fundamento (lógico), su realización («real») y su legitimación (práctica). El sistema, tomado en su libertad, no deja subsistir ningún fallo, ninguna contradicción. Hegel es quizá, a este respecto, el único de los grandes pensadores de la filosofía occidental que ha pretendido (y logrado) resolver todos los problemas que se ha planteado. Platón, en *el Parménides*, señala las dificultades de la doctrina de las «ideas separadas»; Aristóteles indica la ambigüedad de su concepción de la sustancia; Agustín se pregunta por las relaciones entre revelación e intelección; Descartes deja sin solucionar el problema de la unión de *hecho* de alma y cuerpo; Leibniz, Hume, Kant, desarrollan interrogantes que dejan en suspenso...

El razonamiento hegeliano, en su orden explícito (los textos que publicó) y en las confirmaciones que se han dado de ellos (las lecciones pronunciadas y que han llegado a nosotros), plantea, también, todos los problemas, cada uno con su formulación correcta y en el lugar que le corresponde, y da todas las respuestas, integrando unos y otras en una totalidad transparente y cerrada. No subsiste ninguna

oscuridad grave, ninguna ambigüedad. Es en este sentido que el sistema, tomado como tal, es irrefutable. Porque no es refutarlo observar aquí o allá páginas más o menos logradas o transiciones más o menos claras —como hemos hecho nosotros con respecto a la *Fenomenología del Espíritu*. Tampoco es refutarlo hacer referencia a «hechos» (¿qué hechos, resultantes de la historia de las ciencias, de las culturas, de los pueblos, de la Historia, simplemente, pueden tener valor contra una teoría —contra un orden fundamentado del razonamiento— que establece, precisamente, lo que hay que establecer como «hecho»?). La única refutación eficaz solamente puede consistir en esto: hacer aparecer el carácter erróneo de la concepción de conjunto adoptada por Hegel. Además, las doctrinas propiamente filosóficas posteriores al hegelianismo que han ignorado a éste o que han querido existir «a su lado» han caído «en el interior» (en el interior de sus «actitudes», de las categorías que el sistema hegeliano había definido ya como *momentos parciales* del Espíritu en devenir).

Lo que se llama «la tiranía hegeliana» se basa en el simple hecho histórico de que ninguna de las «filosofías» elaboradas en un siglo y medio ha podido desprenderse seriamente de los resultados adquiridos por Hegel; que las que lo han ignorado (como la de Bergson, por ejemplo, y, en menor grado, la de Husserl) se han quedado en el estadio de una exigencia cuya realización ha sido muy mediocre; que las que se han referido a ella, aunque fuese para rechazarlas, se han convertido en sus tributarias, desde el marxismo al espiritualismo cosmológico pasando por lo que se llama existencialismo. Se puede detestar el sistema hegeliano —como

Kierkegaard—; pero lo que no puede hacerse hoy, si se piensa que la actividad filosófica tiene un sentido, es eludirlo. La razón de ello reside en que Hegel se inscribió efectivamente en el proyecto filosófico, el del razonamiento integralmente legitimado que lleva al hombre (concebido como humanidad) y al hombre (concebido como individuo y superando esta condición) la sabiduría, es decir, la posibilidad de comportarse de tal manera que sea a la vez libre y razonable. Hegel construyó este razonamiento; y lo terminó. Y, al mismo tiempo, demostró que los problemas que definen el campo de la investigación filosófica fueron planteados originariamente por Platón y Aristóteles; estableció que había que formularlos de manera distinta, y habiendo efectuado este «replanteamiento», respondió, exhaustiva y definitivamente, superando, de una vez por todas, los problemas de los que se había alimentado la metafísica y cuya inanidad había subrayado Kant. Con la obra de Hegel, el campo de la filosofía especulativa, definido cuatro siglos antes de nuestra era y muy fecundo desde entonces, halla las condiciones de su conclusión. Hegel es el último filósofo en el estricto sentido de la palabra. Al leerlo, vienen deseos de escribir, en algún diccionario abreviado: «Filosofía n. f. Género cultural nacido en Atenas en el 387 en los jardines de Academos y fallecido en Berlín en 1816, con la publicación de la *Ciencia de la Lógica.*»

Es preciso que partamos de esta poco grata evidencia para que nuestra «conclusión» esté a la altura de la doctrina cuyos rasgos más significativos acabamos de intentar ofrecer. Ningún academicismo es apropiado; el realismo y el rigor de Hegel lo invalidan de antemano. Y cada vez que nos sea ne-

cesario recorrer a algún término en ismo, quede bien entendido que su empleo será analógico.

Hegel no es espiritualista ni materialista —en el sentido de la ontología tradicional—, ni idealista ni realista —en el sentido de la teoría del conocimiento, que es su derivación. El sistema está más allá incluso de la oposición ontología-teoría del conocimiento que ha acompasado el desenvolvimiento de la *philosophia perennis*. Conviene tomarlo tal como se ofrece, como superación efectiva e integración real de todas las posiciones doctrinales que lo han precedido. Hay que tomarlo así porque, precisamente, no pretende más que esto: ser la *verdad* de la filosofía hecha metafísica. Es el orden al que cualquier razonamiento que se pretenda filosófico debe llegar si refleja las normas que guían legítimamente su producción como razonamiento. Desde este momento, no hay ninguna razón para impugnarle este título de *Ciencia* que se atribuye... La cuestión es solamente saber *cómo* y *de qué* es ciencia...

Razonamiento en tercer grado: de esta manera hemos intentado definir el texto de la *Ciencia de la Lógica*. El grado cero sería el puro sentir y el puro deseo, tal como son tratados en los primeros capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* para señalar en seguida, por otra parte, que no son más que un límite, que deben transformarse en un primer grado, transmitir un mensaje, intentar probarse, definirse como actitud arriesgada, reclamando un incremento que es ya un reconocimiento. El primer razonamiento es lo en sí (un en sí que sólo es revelable más tarde, que no se conoce como tal, que se absorbe en el objeto que lo presenta; lo en sí —que por otra parte, es mediación en relación al desear y al sentir—, es la δόξα tal como la define Platón o la

certeza como la piensa el cartesianismo). Se articula como conciencia, como conciencia de sí, como Razón. Todavía no es el Espíritu presente a sí mismo.

Éste se desarrolla como razonamiento segundo en las «actitudes existenciales» (más o menos deliberadas), en las obras culturales (estéticas o religiosas), en los textos de los metafísicos. Es el producto de una reflexión que se conoce como tal; resulta de una mediación que, esta vez, es decisiva. La *Fenomenología del Espíritu* misma es este razonamiento segundo: recorre los momentos de esta rellexión, define sus momentos y determina la ordenación gracias a la cual el Espíritu se da su propia transparencia. El ambiguo estatuto de la obra de 1806-1807 procede precisamente de ser al mismo tiempo simple recopilación del razonamiento segundo y de que, siendo recopilación completa, pertenece ya al orden del saber.

Pero es importante detenerse un poco aquí: el puro sentir y el puro deseo no son «humanamente» sostenibles; deben *hablar;* entran necesariamente en las redes del razonamiento primero, que los traduce, es decir, los expresa haciendo «pasar» lo que poseen de esencial. Esta transposición es, al mismo tiempo, enriquecimiento y diferenciación. Hegel está persuadido de tal modo de que existe un orden general del Ser (y del Razonamiento) que el «rechazo» del puro sentir y del puro desear exalta a estos últimos y los eleva a una expresión que constituye, homológicamente, su verdad. Del mismo modo, el razonamiento primero —homólogo, hablando torpemente todavía del silencio tumultuoso, del grado cero— halla en los razonamientos segundos, los de la Moral *(Sittlichkeit),* del Arte, de la Religión,

de la Metafísica, una transposición homológica en ella misma, que asegura una inteligibilidad tranquilizadora. De este modo todos los sentimientos y deseos que, a su nivel, el mundo romano expresa y sofoca vuelven a hallar, en el derecho privado en primer lugar, en la oposición abstracta del escepticismo y del estoicismo luego, las manifestaciones homológicas de la contradicción específica que la hace existir: la *pax romana*, en sus diversas, pero homogéneas determinaciones, se establece como una totalidad que define un momento de la vida del Espíritu.

Detengámonos de nuevo en este ejemplo: hay un dominio, delimitado lógica e históricamente a la vez, el mundo romano, que tiene una esencia, o, si se prefiere, una definición. Ésta es doble: asegura, por una parte, la unidad de la *romanidad* contra las realidades esenciales que lo «rodean» histórico-lógicamente, la Ciudad griega, *a parte ante*, y el universo cristiano, *a parte post*; por otra parte, da cuenta de sus diversas manifestaciones: el mundo romano recoge una herencia, significativa de las instancias propias del Espíritu (cada sociedad tiene, en cierta manera y según articulaciones confusas o definidas, una *Sittlichkeit*, un arte, una religión, una filosofía), que la esencia de la *romanidad* debe comprender según el desarrollo propio que los romanos libremente le han dado. La unidad entre lo que puede llamarse, para simplificar, la «esencia externa» —la que está determinada por aquello a lo que se opone, es decir, por su lugar en la historia lógica del Espíritu y la «esencia interna» la que establece la coherencia entre las diversas manifestaciones, y que pueden aparecer como no correspondiéndose, del mundo romano, halla su expresión

en el mismo devenir de Roma. La historia lógica de Roma, con tal de que esté «bien hecha», permite comprender cómo Roma sucede a Grecia y cómo se anticipa al cristianismo y por qué engendró *este* tipo de religión, *este* tipo de filosofía.

En resumen, la esencia de la romanidad no solamente constituye la regla a partir de la que se organizan todas las expresiones romanas que cuentan, sino que incluso coloca a la *romanidad* en el lugar que le corresponde. Es el vínculo abstracto a partir del cual todo lo que ha sido actualizado —hasta el momento de aparecer el mundo romano—, todos los acontecimientos y obras que éste ha desarrollado, todo lo que anuncia (y que se realizará), se hace inteligible. En ella se cruzan y se ordenan determinaciones que simultáneamente son de la naturaleza del hecho y de la naturaleza del derecho: el orden romano simboliza el orden del Ser (y del Razonamiento) porque en él, simultáneamente, se revelan un momento del devenir y una manifestación del Espíritu.

Puede comprobarse aquí la complejidad de la *causalidad* puesta en práctica por el sistema hegeliano. Esta causalidad es eficiente (o real) trátese de existencia (Grecia, Roma, el cristianismo, la religión egipcia) o de esencia (el fenómeno, la realidad, el objeto): cada etapa onto-histórico-lógica es un efecto cuya causa productora es la etapa precedente; ella misma engendra la etapa siguiente. Esta causa eficiente, sin embargo, es *dialéctica*. Pero, en realidad, ¿qué quiere decir este calificativo? Como hemos visto, la *Ciencia de la Lógica* nos informa bien a este respecto. La *diferencia* entre dos «categorías» (como entre dos momentos históricos, religiosos o estéticos) no podría ser comprendida como

diferencia que se inscribe en un mismo registro: no es del orden de la comparación (comparación que puede hacerse aparentemente, entre los dos estados de un cuerpo sometido a una transformación física o química). No es diferencia inteligible más que si comporta en sí el proceso que produce la diferenciación. Ahora bien, la causalidad de identidad (la que va de lo Mismo a lo Mismo) es incapaz de asegurar esta producción, a menos que recurra a la acción contingente de un agente exterior —es lo que establece claramente la física galileo-cartesiana: para que dos estados de uno *mismo* sean diferentes, es preciso que *otro intervenga* (Descartes debe aproximar un trozo de cera a una llama para que aquélla sea maleable).

En la óptica de identidad, la diferencia no es pensada: es solamente constatada. No hay diferencia pensada más que entre lo Mismo y lo Otro, esto es lo que hay que admitir: lo Mismo y lo Otro *hacen* la diferencia. Lo uno, sin embargo, no puede ser relacionado con lo otro más que en tanto lo engendra. La causa no es la verdad del efecto —es decir no da cuenta de su aparición— más que si el efecto es *negación* de la causa. Únicamente la relación de negación hace pensable la diferencia. El Imperio romano, que apareció después, es *diferente* de la Ciudad griega. Para que entre estos dos momentos se instale una relación de inteligibilidad, es preciso que las determinaciones características de Roma *nieguen* a las de Grecia, que lleven consigo algo que es, a la vez, completamente nuevo y que, sin embargo, no lo es del todo. La negación es la verdad de la *diferencia*, puesto que, en el momento en que, necesariamente, separa, también necesariamente y sin referencia a ninguna exterioridad, une.

El sistema reproduce —a los diversos niveles del Espíritu (de la cultura, de las diversas culturas)— el proceso mediante el cual las múltiples diferencias, comprendiéndose como momentos unidos por la causalidad dialéctica, se ordenan según la inteligibilidad y la necesidad. Existen diversos niveles: la *Propedéutica filosófica*, la *Fenomenología del Espíritu*, la primera en la exterioridad, la segunda en un movimiento de reactivación interior, examinan el nivel pedagógico, en el sentido vigoroso y platónico del término; la *Ciencia de la Lógica*, definiendo, por el lugar que ocupan necesariamente en el orden del Ser (y del razonamiento) todas las categorías concebibles, determina el lugar, finito e ilimitado, de lo pensable; las *Lecciones* sobre la *Filosofía de las Religiones*, sobre la *Filosofía de la Historia*, sobre la *Estética*, los *Principios de la Filosofía del Derecho* analizan según su propio registro los dominios en que el Espíritu ha tenido que actuar para hacer Espíritu. Ahora bien, si existe un sistema, es que entre estos diversos niveles, existe una unidad o, por lo menos, una homología.

El Espíritu sería una simple colección de conjuntos ordenados si por sí mismo no fuese el conjunto de estos diferentes conjuntos. La *Fenomenología del Espíritu*, en una primera versión, la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, en un texto mucho más elaborado, introducen esta coherencia. Cada nivel cultural está en ellas situado dialécticamente en relación a todos los otros, según su lugar onto-histórico-lógico. Las tablas que presentamos intentan precisamente evidenciar la voluntad hegeliana de organizar, según sus «diferencias-contradicciones», la totalidad del Espíritu. El orden del conjunto de todos los conjuntos —el Ser sabiéndose

Espíritu— aparece en ellas como sometido él mismo a la causalidad dialéctica. Ésta, funcionando de manera inmanente, representa un triple papel: asegurar, ante todo, la unidad diacrónica de las diversas figuras del Espíritu en el interior de cada uno de sus dominios; fundamentar, luego, la unidad sincrónica del Espíritu diversificado en dominios; establecer, finalmente, la unidad del orden sincrónico y del orden diacrónico en lo absoluto de un Saber que no deja nada al margen de sí mismo.

Así, en el fondo, si cada elemento (existente o esencial) extrae su existencia y su significación de las relaciones diacrónica (Grecia, Roma, la cristiandad) y sincrónica (el Arte, la Religión, la Filosofía) que mantiene con los elementos que, lindando con él, lo determinan (y se determinan en relación a él), el sistema de estas relaciones no halla su razón más que en la totalidad. La totalidad de Roma, la totalidad del Arte, la totalidad del Arte romano son expresiones parciales de la totalidad: en este sentido, hemos podido decir que «simbolizan» a ésta. Desde este momento, del mismo modo que la causalidad real (o «histórica») tiene su razón en la dialéctica que la subtiende, así la causalidad dialéctica que se *diferencia* en contradicciones articuladas tiene su fundamento en la causalidad de la totalidad.

La totalidad —que también puede ser llamada el Ser, el Devenir, el Pensamiento, el Razonamiento o, incluso, el Espíritu— es causa y razón última. Sin referencia a ella, ningún elemento, ninguna relación entre elementos es inteligible. Pero ella misma no es nada más que el sistema de estos elementos y de estas relaciones. En cada línea diacrónica, en el ordenamiento de los niveles considerados

sincrónicamente, la inteligibilidad es introducida por un ser-otro. No deja de ser por ello menos cierto que este juego de las alteridades no tiene sentido más que como organización de un terreno único en el que cada uno de los elementos definidos por las diferencias hechas contradicciones llega a identificarse simbólicamente con la totalidad, en tanto que a su manera y en su lugar lo expresa.

Pero ya que *el* Todo es fundamento de todo, ¿en qué se legitima a sí mismo? Parece que no tiene por qué hacerlo: es autosuficiente y toda instancia legitimadora supondría una exterioridad de la que habría entonces que legitimar la función. Sin embargo, es preciso que dé un signo de esta autosuficiencia. Hegel, ya lo sabemos, indica dos que, por otra parte, se confunden. Es preciso volver a ello. La suficiencia de la *Ciencia de la Lógica* es atestiguada por el hecho de que todas las categorías del razonamiento están comprendidas en ella —en los dos sentidos del término; la *Fenomenología del Espíritu* y las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* determinan, en cuanto a ellas, las condiciones, por una parte, «subjetivas», por otra, «objetivas», «históricas», que permiten justificar el hecho de que un tal saber aparezca ahora, en esta etapa (que es última) del Espíritu. En verdad, la prueba de hecho que ofrecen estos dos textos, por reveladora que sea de la concepción de Hegel, recibe toda su eficacia de las razones dadas en la *Ciencia de la Lógica*. La *Introducción* a las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, a este respecto, no es ambigua: hay que presuponer (para que la continuación tenga un sentido) que «la razón gobierna al mundo». Ahora bien, este vocabulario esotérico tiene su fundamento en la demostración que presenta

el texto de 1812-1816. Es a ésta a la que remite también «la filosofía de la Historia», que concluye la exposición de los *Principios de la Filosofía del Derecho*.

La lección es clara. La respuesta al problema que planteábamos en nuestra *Introducción:* ¿qué es ser hegeliano? podemos ahora formularla así: ser hegeliano es aceptar, sino todos los resultados, todas las páginas de la *Ciencia de la Lógica, al menos la concepción de conjunto, el «método»* que aquélla propone. Ahora bien, en realidad, ¿qué propone? La más rara y la más genial de las tentativas de *reducción* que jamás hayan sido intentadas. En general, las reducciones *eliminan*, rechazan como inesencial lo que no es importante. La reducción hegeliana, en cambio, no rechaza nada; quiere integrarlo todo, y lo consigue. Lo esencial y lo inesencial intercambian sus determinaciones hasta el punto de que toda arista y todo hueco ocupan pronto su lugar en la rueda dentada del Saber absoluto. Todo está situado en su lugar, desde la doctrina estoica hasta la existencia del rey de Prusia, y muy superficial sería quien pretendiese encontrar en la demostración defectos dirimentes.

¿Cómo llega a elaborar el sistema hegeliano esta reducción que *integra?* Atribuyendo, de entrada, al hombre o —sin duda, es mejor decirlo así— al sujeto de la Ciencia la capacidad de introducir una transparencia integral. La metafísica tradicional, ya lo hemos observado, se fundamenta en una ambigüedad: estableciendo la separación inicial del Ser y del Pensamiento, admite, al mismo tiempo, que entre éstos existe una connivencia y que la *distancia* puede ser reducida; se precipita así en inextricables dificultades (por ejemplo, la del *criterio* de la

verdad, del indicio por el cual puede reconocerse que la connivencia ha sido más fuerte que la separación). El hegelianismo aleja estas dificultades: Ser y Pensamiento son la misma cosa; el Pensamiento, que ha aprendido duramente a aprehenderlo, puede reconocerse como el Ser mismo en tanto que se *convierte* en lo que *es:* Unidad del Pensamiento y del Ser. El Saber absoluto administra este hecho: solamente él, parece ser, disipa las oscuridades que ha acumulado la filosofía occidental...

Ya acabamos de advertirlo: el fallo de esta última —desde Platón a Wolff (e incluso hasta Kant, tal como lo leyó Hegel)— es definir arbitrariamente la distinción de lo esencial y de lo inesencial, es deçir, fundamentar esta distinción sobre un empirismo fundamental; porque la verdad (una verdad que, en todos los casos, funciona como criterio) de la Idea platónica, como la de la verdadera e inmutable naturaleza cartesiana, no es, en definitiva, atestiguada más que por la experiencia que puede tener de ella el Espíritu, desembarazado de la sujeción a las pasiones. La Razón se opone a la no-razón y la juzga: pero es la experiencia de la Razón quien decide y logra extraer de la confusión de lo existente aquello sobre lo que se tiene derecho a apoyarse legítimamente. La verdad define la realidad: lo real es lo que se experimenta como verdadero.

Hegel no cae en esta trampa. Lo arbitrario de la distinción esencial-inesencial, la contingencia de la experiencia que la legitima, dejan a la filosofía sin posibilidad de responder a las impugnaciones escépticas. Todo es igualmente verdadero y real: conviene partir de este principio. Es el único medio de conjurar la antifilosofía y superar, al organizarla, la metafísica. Hay que confiarse al Ser-devenir,

en la totalidad de las manifestaciones que comporta, para seguir meticulosamente sus articulaciones y sus desarrollos. Pero, naturalmente, la empresa sólo tiene sentido si el Ser, incluso si no se conoce, si no es conocido como tal, es ya Razón. En la concepción metafísicamente revolucionaria de Hegel, las oposiciones entre lo Absoluto y el Sujeto, entre el Ser y la Razón, la *derivada* entre Pensamiento y Razonamiento, desaparecen. Lo Absoluto *es* Sujeto, el Ser *es* Razón, el Pensamiento *es* Razonamiento. ¿Pero cómo se le descubre? ¿Cómo se legitima este movimiento que, partiendo de diferenciaciones efectivas, llega a la identidad diferenciada?

Por medio de *otra* experiencia, la de la Razón constituyéndose, recorriéndose y controlándose a sí misma mientras desarrolla el proceso de su razonamiento explícito. El punto de partida de lo esencial y de lo inesencial desaparece; la experiencia —en el sentido empirista— subsiste, sin embargo, como criterio de organización, es decir, de juicio. En la *Fenomenología del Espíritu,* lo dado, lo experimentado —el *sentir* de la conciencia, el *desear* de la conciencia de sí, la *razón,* hallan pronto su traducción, una traducción que, sin eliminar nada, expone su racionalidad. La *Ciencia de la lógica* no procede de otra manera: parte de un dato —la noción del Ser, que está presente en todo enunciado— y se abandona luego a las determinaciones que éste implica...

El hegelianismo es un empirismo de la Razón. Es en este sentido precisamente como tiene éxito y desempeña su exacta tarea: terminar el platonismo y quitar todas las dificultades de la metafísica subsiguiente. Ésta se esforzaba en reproducir *en* el concepto el núcleo racional incluido *en* la rea-

lidad. La Ciencia hegeliana comprende la realidad entera como Razón y, por consiguiente, a la Razón como a la misma realidad. Su material es la razón-realidad, que su orden discursivo refleja. Su constitución es la del ser mismo. La antropología de la Aufklärung ha recuperado completamente la empresa metafísica: la finitud reconociéndose como tal, se ha convertido en el lugar de la infinitud actual. No es que el hombre sea Dios (o que «Dios haya muerto»): es que, en la perspectiva definida por Hegel, se levanta un mundo, el último, que introduce la posibilidad de una completa transparencia en todos los terrenos.

La impugnación (o la validación) no podrían pertenecer al orden de los hechos. Importa poco en el fondo que la situación de los Estados actuales haya «dado razón» a Hegel, que el desarrollo de las ciencias físicas más bien se la haya quitado. El problema no se sitúa a este nivel. No se podría aceptar (o recusar) tampoco la revolución cartesiana arguyendo bien la exactitud de su *Dióptrica*, bien el error que cometió respecto a la determinación de la fuerza viva o la evaluación de la distancia de la Tierra a la Luna. La cuestión está en saber si la definición hegeliana de la actividad teórica es correcta, si da una definición aceptable de la ciencia.

La realidad de la Ciencia tiene como fundamento, según Hegel, la identidad primera del Ser-Devenir y del Pensamiento-Razón. Presupone no solamente dos identificaciones «primarias» (sobre las que no insistiremos), sino incluso, y más profundamente, un doble movimiento de absorción, del Ser en la Razón, de la Razón en el Ser. Una primera objeción —trivial y eficaz— se impone: Klug

ya la había presentado y los actuales detractores del «dogmatismo» hegeliano la repiten a porfía. La identificación *sine qua non (est scientia)* requiere que el Ser haya sido ya reducido a su medida racional, que haya sido eliminada la abundancia y la opacidad de hecho (sino de derecho) de lo existente, que haya sido integrado, en particular, el devenir a su «filosofía».

Aproximadamente al mismo tiempo, Kierkegaard y el joven Marx, éste llevado por la crítica de Feuerbach, alegan la realidad empírica para refutar el poder del sistema. El primero alude a la riqueza vivida de la subjetividad que, siempre más hacia acá del concepto, está en verdad siempre más allá, en la indefinida contingencia de su aventura creadora; el segundo opone «a la cosa de la lógica», por lo que se interesa solamente el *homo logicus* hegeliano, producto quintaesenciado de la ideología metafísica, «la lógica de la cosa», a la que se ve en la práctica confrontado el hombre real, trabajador que, ante todo, tiene que producir y reproducir socialmente sus medios de existencia.

Esta impugnación de la teoría por medio de lo *empírico,* por muy interesante que pueda ser en ciertas conyunturas históricas —lo ha sido en lo que concierne a Marx— no es verdaderamente rigurosa: ya los interlocutores de Sócrates invocan la experiencia, personal o social, para burlarse de las pretensiones de la filosofía. Kierkegaard y el joven Marx no llegan mucho más lejos que ellos, aun cuando el contenido de su argumentación daría más que reflexionar. En efecto, ¿cuál es la naturaleza de esta realidad empírica que poseería por sí misma el privilegio de juzgar en última instancia? ¿Por qué ésta más que aquélla? Precisamente es este recurso

arbitrario lo que la metafísica ha intentado eliminar y lo que el hegelianismo, al volver a pensar la «experiencia», al distinguir *existencia* y *realidad*, consigue invalidar. La experiencia sólo habla si se la interroga...

Se trata pues solamente de saber si el hegelianismo define las condiciones de una buena interrogación. Ahora bien, parece, precisamente, que el principio teórico que asegura el éxito del sistema, prohíbe a éste, al mismo tiempo, formular verdaderos interrogantes: entre la pregunta y la respuesta no se abre ninguna distancia; la inmanencia del Espíritu a sí mismo establece de una a otra una continuidad que confiere, sin duda, coherencia, pero aboliendo la posibilidad de cualquier problemática efectiva. El problema se ve implicado por el orden del Ser, orden que garantiza la respuesta. Como señalábamos anteriormente el Saber absoluto es, en resumidas cuentas, el conjunto de todas las respuestas y *la* respuesta global que resulta de ellas. En cuanto a las preguntas, no son más que las prefiguraciones de las respuestas.

Repitamos que toda crítica «realista» es inoperante. Lo que falta al hegelianismo no es en absoluto un objeto empírico a partir del cual (o contra el cual) se construiría el sistema: ni el sujeto de Kierkegaard, ni el hombre empírico del Marx del *Manuscrito* de 1844, menos aún los «hechos» invocados desde entonces —los hechos que no son «testarudos» más que en la cabeza de los que no piensan— recusan el empirismo hegeliano. Lo que puede impugnar efectivamente al sistema, es el «método» implícito que adopta: «desde el principio» —del Ser y del Pensamiento— el orden racional ya está ahí, desarrollando, de antemano, por así decir, sus inte-

rrogaciones y sus soluciones. «Desde el principio» —un principio a la vez, y confusamente, histórico, lógico, pedagógico, literal—, lo que hoy se llama el significante, es decir, el registro mal distinguido en el que se cruzan y se imponen las conductas, las palabras, los escritos, los deseos, las reacciones del padecer y las consecuencias de lo que se ha convenido en llamar la voluntad, se inscribe como reflejo (o reflexión) de un orden. Este orden está presupuesto: es el del lenguaje, de un cierto tipo, el lenguaje racional, el que toma como criterio de su legitimación la claridad, la distinción, la transparencia de su propio desenvolvimiento, el lenguaje de la metafísica...

En resumen, hay una eventualidad que Hegel no advierte —una eventualidad que quizá indicaba Aristóteles, sobre la que se fundaba Spinoza, que mencionaba Kant—, según la cual el *orden* nunca es pre-dado: hay «múltiples acepciones» (del Ser y del Razonamiento), todas igualmente válidas, tomadas como tales; hay niveles de conocimiento, cada uno obedeciendo a una lógica propia, irreductibles unos a otros; hay una constitución de la Ciencia que es impensable sin referencia a la existencia-límite de una alteridad que, por ser reducible, no es menos profunda. El hegelianismo admite, como hecho de razón, evidente, por consiguiente, por sí misma, que todos los lenguajes son homogéneos unos a otros y que el lugar de su homogeneidad es el de su integración. La reducción integradora que introduce toma como principio la idea de que todo conjunto de significaciones halla en el sistema «superior» su expresión adecuada: así, entre el razonamiento de la conciencia que intenta «hablar» su experiencia, el de la Sittlichkeit expresándose en actos y obras, el

del Saber que reflexiona este conjunto, Hegel, que pasa por el teórico de la contradicción, supone una identidad básica. Para él, filosofar es traducir; y traducir es transponer en un metalenguaje definitivo y enriquecedor.

Naturalmente, no hay *otro del* lenguaje (sino como límite indefinidamente presente y a propósito del cual la especulación no cesará de desarrollar sus irrisorias hipótesis). Pero hay el *otro lenguaje*, las *otras lenguas*, de las que no hay ninguna seguridad que puedan ser reducidas directamente —mediante el juego de múltiples mediciones «lógicas», por numerosas y sutiles que fueran— a la *lengua fundamental*... Hegel postula la existencia de esta lengua fundamental; al mismo tiempo, asigna a la Ciencia un estatuto cuya legitimidad no ha comprobado en absoluto. Sin duda parece implicado en la noción misma de un razonamiento científico que *comprenda* aquello de lo cual es razonamiento. Pero no está establecido que la *diferencia* entre la ciencia y su «objeto» deba ser remitida, por medio de la *contradicción* resuelta, a la *identidad* efectiva. Esta diferencia quizá es de una naturaleza distinta, de la que no dan cuenta ni la identidad («metafísica») ni la contradicción («dialéctica»).

Finalmente, Hegel trata con desenvoltura la hipótesis teórica desarrollada por Kant. ¿Acaso no satisface mejor al proceso efectivo de la Ciencia que la teoría no sea nunca más que análisis indefinidamente recomenzado y que, como tal, no se constituya, en ningún caso, como cuerpo doctrinal? ¿No pertenece acaso al estatuto de este análisis no poseer otra prueba que la posibilidad que ofrece a las «ciencias reales» —las cuales, habiendo constituido su objeto, precisan constantemente su campo empírico y

LÓGICA		
teoría del Ser	Cualidad	Ser
		Ser-ahí
		Ser-para-sí
	Cantidad	Cantidad pura
		Quantum
		Grado
		Medida
teoría de la Esencia	la Esencia como fundamento de la Existencia	Determinaciones tomadas de la reflexión
		Existencia
		Cosa
	el Fenómeno	el Mundo fenoménico
		Contenido y forma
		Reciprocidad de acción
	la Realidad	Relación de sustancialidad
		Relación de causalidad
		Reciprocidad de acción
teoría del Concepto	el Concepto subjetivo	el *Concepto como tal*
		el Juicio
		la Teología
	el Objeto	el Mecanismo
		el Quimismo
		la Teología
	la Idea	la Vida
		el Conocimiento
		la Idea absoluta

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA		
Mecánica	Mecánica matemática	Espacio
		Tiempo
		Unidad de Espacio y de Tiempo
	Mecánica absoluta	la Gravitación universal
		Leyes de Kepler
		la Totalidad del sistema solar
	Mecánica finita la Gravedad	Inercia
		Impacto
		Caída
Física	Física de la individualida universal	Cuerpos físicos libres
		Elementos
		Proceso elemental
	Física de la individualida particular	Gravedad específica
		Cohesión
		Sonido
		Calor
	Física de la individualida total	Forma
		Propiedades del cuerpo
		Proceso químico
Orgánica	Organismo terrestr	Historia de la tierra
		Geología
		Vida terrestre
	la Planta	Proceso de formación
		Proceso de asimilación
		Proceso de reproducción
	el Animal	Formación
		Asimilación
		Reproducción

FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU		
el Espíritu subjetivo	Antropología	Alma natural
		Alma sensible
		Alma real
	Fenomenología del Espíritu	Conciencia
		Conciencia de sí
		Razón
	Psicología	Espíritu teorético
		Espíritu práctico
		Espíritu libre
el Espíritu objetivo	Derecho	la Propiedad
		el Contrato
		Agravios
	Moralidad	el Designio
		la Intención y el Bienestar
		el Bien y el Mal
	Moralidad social	la Familia
		la Sociedad civil
		el Estado
el Espíritu absoluto	el Arte	
	la Religión revelada	
	la Filosofía	

Plano del *Compendio de la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*.

sus métodos— de conocerse mejor y aprehender más claramente, las relaciones que mantienen unas con otras?

En resumen, el hegelianismo confunde, en una operación reductora, Saber absoluto, sistema de las ciencias y teoría de la Ciencia. Omite —porque rechaza, justamente, sin duda, la filosofía práctica de Kant como solución— discutir rigurosamente la oportunidad teórica de la perspectiva que abría la *Crítica de la Razón pura*...

Con la obra de Hegel, la Razón, en su acepción especulativa, alcanza a la vez, su mayor profundidad y su más amplio desarrollo; y, en la medida en que el lenguaje de la investigación filosófica y científica es todavía hoy muy ampliamente tributario de esta concepción de la racionalidad, el texto hegeliano es de una importancia fundamental. Define los conceptos-clave en torno a los cuales se organiza el lenguaje de lo que se ha venido a llamar la ciencia. El parentesco de origen entre ésta y la metafísica es tal que la recopilación hegeliana —la técnica de rememoración reflexionada— proporciona y proporcionará durante mucho tiempo las articulaciones teóricas mediante las cuales podrán ser eficazmente combatidas las aproximaciones del empirismo y del positivismo. Lenin tiene toda la razón: el conocimiento de la lógica de Hegel subsiste como propedéutica para el ejercicio del Saber. Nosotros no hemos insistido mucho, en el análisis precedente, en los temas que constituyeron lo esencial de la interpretación del hegelianismo en Francia desde hace medio siglo: la dialéctica del deseo y del reconocimiento, la del trabajo y de la libertad (que han alimentado al humanismo cristiano-marxista), o el

método «tesis-antítesis-síntesis» (que sirve de esquema a las malas disertaciones). Si las hemos soslayado es debido a que al leerlas hemos juzgado que no correspondían ni a la exposición manifiesta ni a una significación oculta de los textos. El sistema de Hegel no es una antropología; es una lógica. Define una filosofía, no del Hombre (deseo, trabajo, superación, contradicción, totalidad) sino del Espíritu (diferencia, contrariedad, dificilidad). El post-marxismo, el post-nietzscheanismo (¡como si fuese posible!), el post-freudismo, creyeron poder extraer del razonamiento hegeliano una problemática existencial que poseyese la virtud de «actualizar» a Hegel, es decir, de hacerlo eficaz en los debates ideológicos (o contra-ideológicos) dominantes... El orden hegeliano carece de lapsus parciales: dice lo que dice hasta agotar su sentido.

Queda el lapsus global. Este lapsus concierne a la constitución misma de la Razón, que, en el seno de la redundancia del discurso, es objeto de una extraña elipsis. Sin embargo, Hegel no está, como tampoco Sócrates, duramente solicitado por Calicles, en disposición de responder a la pregunta decisiva: la de la naturaleza de esta *fuerza* que habita en la Razón y que, bajo los aspectos de la legitimación, la impone finalmente. ¿A qué realidad corresponde esta producción de la Razón? Desarrollo no es fundamentación; la autosuficiencia no explica la potencia. Sería preciso saber también por qué y en qué condiciones el lenguaje de la Razón (en la práctica de la escritura deliberando con sus trazos y sus perfiles, con sus huecos y sus excesos) no ha cesado de asentar su imperio. Hegel estableció los derechos de la Razón —más sólidamente y más ampliamente que Spinoza y que Kant quizás—; pero

no sólo consiguió remitiendo el derecho al hecho, presuponiendo su identidad básica. Eludió la cuestión que, precisamente, formulaban Spinoza, Kant y también Rousseau: la de la fundamentación y la fuerza efectiva del derecho, la de la constitución de la Razón.

En buscar la mejor manera de plantear esta cuestión, en determinar su exacto sentido, en descubrir el alcance que podrían tener la o las respuestas, es a lo que actualmente se dedica la investigación. A distancia de la cegadora claridad hegeliana.

BIBLIOGRAFÍA

A. Las principales ediciones de las obras de Hegel son las siguientes:

1. *Werke*, Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freuden des Verewigten: Ph. MARHEINEKE, J. SCHULZE, E. GANS, L. VON HENNING, H. G. HOTHO, K. L. MICHELET, F. FÖRSTER (1.ª edición, Berlín, 1832-1845; 2.ª edición, 1840-1847), 18 volúmenes, a los que hay que añadir la publicación por K. Hegel de Briefe von und an Hegel, Leipzig, 1887, (Duncker und Humblot).

2. Esta edición, considerablemente aumentada y reformada, sirvió de base a la edición llamada del Jubileo: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, mit einer Hegelmonographie und einem Hegel-Lexikon, auf Grund des von Ludwig Bonmann, Friedrich Förster, Edward Gans, Karl Hegel, Leopold von Henning, Heinrich Gustav Hotho, Philipp Marheineke, Karl Ludwig Michelet, Karl Rosenkranz und Johannes Schulze besorgten Originaldrukes im Faksimileverfahren neu hg. von Hermann Glockner, 26 volúmenes, Stuttgart, 1927-1940 (Fr. Frommans Verlag).

3. *Sämtliche Werke*, hg. von Georg Lasson, 21 volúmenes, Leipzig, 1911-1938 (Felix Meiner, «Philosophische; Bibliothek»).

4. *Sämtliche Werke*, Neue kritische Ausgabe, hg. von Johannes Hoffmeister, 32 volúmenes previstos, aparecidos diez, Hamburgo, 1952 s. (Felix Meiner, «Philosophische Bibliothek»); desde 1955, fecha de la muerte de Hoffmeister, esta publicación fue confiada a un grupo de investigadores reunidos alrededor del «Hegel-Archiv» de Bonn.

B. La bibliografía hegeliana es inmensa. Un volumen como éste no bastaría para contenerla. Señalemos la importante recensión efectuada por Franz Wiedmann en su trabajo publicado en las monografías Rowohlt (Hamburg, 1945). Podríamos recoger su nomenclatura, completándola según nuestro parecer. Preferimos sustituirla por una bibliografía que aclare la lectura que ha sido dada aquí del hegelianismo. En resumen, las obras que indicamos a continuación (por orden alfabético) son los que, negativa o positivamente, han determinado nuestro propio texto:

ALTHUSSER, L.: *Pour Marx*, París, 1966.

ALTHUSSER, L., BALIBAR, E., MACHEREY, P., RANCIÈRE, J.: *Lire le Capital*, 2 tomos, París, 1966.

CHAMLEY, P.: *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, París, 1963.

DELEUZE, G.: *Nietzsche et la philosophie*, París, 1962.

D'HONDT, J.: *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, París, 1966.

FLEISCHMANN, E.: *La philosophie politique de Hegel sous forme d'un commentaire des Fondements de la philosophie du droit*, París, 1964.

HEIDEGGER, M.: *Hegel et les Grees*, trad. fr. J. Beaufret et P.-P. Sagave, Cahiers du Sud, núm. 349, janv. 1959.

HERR, L.: Artículo para la *Grande Encyclopédie* y

fragmentos manuscritos de un trabajo sobre Hegel, en *Choix d'Ecrits*, t. II, pp. 109-146, París, 1932.
HYPPOLITE, J.: *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, 1948.
— *Genèse et Structure de la Phenomenologie de l'Esprit de Hegel*, París, 1946.
— *Logique et Existence, Essai sur la Logique de Hegel*, París, 1953.
— *Études sur Marx et Hegel*, París, 1955.
KOJÈVE, A.: *Introduction à la lecture de Hegel*, París, 1947, 2.ª ed. aum., 1962.
KOYRÉ, A.: *Note sur la langue et la terminologie hégélienne*, «Revue philosophique», noviembre-diciembre, 1931.
LOWITH, K.: *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard*, «Recherches prilosophiques», 1934-1935.
LUKÁCS, G.: *Der Junge Hegel und die Probleme der kapitalistichen Gesellschaft*, Berlín, 1954.
MARCUSE, H.: *Reason and revolution, Hegel and the rise of social theory*, New York, 1954.
SICHIROLLO, L.: *Hegel*, Milano, 1966.
VÉRA, A.: *Introduction à la philosophie de Hegel*, París, 1855.
WAHL, J.: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, 1929.
WEIL, E.: *Logique de la philosophie*, París, 1950.
— *Hegel et l'Etat*, París, 1950.
— *Philosophie politique*, París, 1956.
— *Philosophie morale*, París, 1961.
— *Problèmes kantiens*, 1963.

TABLA CRONOLÓGICA

	ACONTECIMIENTOS	CULTURA
1770	Lavoisier analiza la composición del aire.	D'Holbach, *Sistema de la Naturaleza* (1769-1772); traducción alemana, fragmentada, de la obra de Steuart *Investigaciones sobre los Principios de la Economía* (Londres, 1767).
1771	Invención por Arkwright de la *water-frame*.	
1772	Segundo viaje de Cook.	
1773	Sublevación de Pugachev	Goethe, *Goetz de Berlichingen*.
1774		Goethe, *Werther*.
1775	Watt emplea el vapor en la industria.	Lavater, *Fragmentos fisiognómicos*.
1776	Proclamación de la independencia de los Estados Unidos de América.	A. Smith, *Investigaciones sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*; E. Gibbon, *Decadencia y caída del Imperio romano*.
1777		Klinger, *Sturm und Drang*.
1778		Muerte de Rousseau; Beaumarchais, *Las Bodas de Fígaro*; Buffon, *Las épocas de la naturaleza*.
1779	Invención de la *mule-jenny* por Crompton.	
1780		Wieland, *Oberon*.
1781	Capitulación inglesa en Yorktown.	Schiller, *Los Bandidos*; Kant, *Crítica de la razón pura*.
1782		Laclos, *Las amistades peligrosas*.
1783	Análisis del agua por Lavoisier; el globo de los Montgolfier; descubrimiento del pudelado.	
1784		Herder, *Ideas sobre la Filosofía de la Historia*.
1785	Viaje de La Pérouse; primera fábrica de hilados a vapor; invención del telar mecánico.	Mozart, *Las Bodas de Fígaro*; Jacobi, *Sobre la Filosofía de Spinoza*; Mendelsohn, *Amaneceres*.
1786	Muerte de Federico II; advenimiento de Federico Guillermo II.	J. de Muller, *Historia de la Confederación suiza*.
1787	Constitución de los Estados Unidos.	2.ª edic. de *La crítica de la razón pura*; Goethe, *Ifigenia*; Schiller, *Don Carlos*; Lagrange, *Mecánica analítica*; Mozart, *Don Juan*.
1788		Kant, *Crítica de la razón práctica*; Goethe, *Egmont*; Schiller, *La sublevación de los Países Bajos*.

	LA VIDA	LAS OBRAS
1770	27 de agosto. Nacimiento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, en Stuttgart, de Georg Ludwig Hegel, jefe de la Cancillería del ducado y de María Magdalena Fromm.	
1773	Ingreso en la escuela primaria alemana.	
1775	Ingreso en la escuela latina.	
1780	Ingreso en la escuela religiosa, el «Gymnasium illustre» de Stuttgart, (en el que permanecerá once años).	
1783	Muere la madre de Hegel.	
1785		Hegel empieza un periódico intelectual en alemán y en latín: *Conversaciones entre Octavio, Antonio y Lépido.*
1787		*Sobre la religión de los griegos y de los romanos.*
1788	Se gradúa en el «Gymnasium»; inscripción en el «Stift» de Tubinga, seminario de teología protestante, como becario del duque.	*Sobre algunas diferencias entre los poetas antiguos y modernos* (los tres textos publicados por Hoffmeister en *Documentos sobre la evolución de Hegel*, Stuttgart, 1936).

	ACONTECIMIENTOS	CULTURA
1789	Asamblea Constituyente; toma de la Bastilla; declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano.	J. Bentham, *Introducción a los principios de la moral y de la legislación.*
1790	Muerte de José II, emperador de Austria; advenimiento de Leopoldo II; en Francia, constitución civil del clero.	Goethe, *Primer Fausto;* Kant, *Crítica de la facultad de juzgar;* Burke, *Reflexiones sobre la Revolución francesa;* W. Blake, *Los libros «proféticos».*
1791	Ley Le Chapelier; reunión de la Asamblea legislativa; el telégrafo óptico.	Th. Paine, *Los derechos del hombre.*
1792	Muerte de Leopoldo II; advenimiento de Francisco II; en Francia, «la patria en peligro»; manifiesto de Brunswick; comuna insurreccional de París; caída de la monarquía; Valmy; reunión de la Convención; Jemmapes.	Fichte, *Crítica de toda revelación;* 1792-1796, Goya, *Las Majas.*
1793	Ejecución de Luis XVI; creación del Comité de Salud Pública; el «Terror»; el «máximo»; invención de la máquina de desgranar el algodón.	Jean-Paul, *La Logia invisible;* Schiller, *La Guerra de los Treinta años;* trad. de la *Iliada,* por Voss; Fichte, *Contribución... sobre la Revolución francesa.*
1794	Insurrección de Kosciuszko; fiesta del Ser supremo; Fleurus; caída de Robespierre; cierre del club de los Jacobinos; abolición del «máximo».	Kant, *La Religión en los límites de la simple Razón;* Condorcet, *Bosquejo de una tabla de los progresos del espíritu humano;* 1794-1795, Fichte, *Doctrina de la Ciencia.*
1795	En Francia, Constitución del año III; el Directorio sustituye a la Convención.	Kant, *Proyecto de paz perpetua;* Sade, *Filosofía de antecámara;* Schelling, *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general.*
1796	En Francia, detención de Babeuf; muerte de Catalina II, emperatriz de Rusia; advenimiento de Pablo I; Arcola; Jenner descubre la vacunación.	De Bonald, *Teoría del poder político;* Laplace, *Exposición del Sistema del Mundo;* Fichte, *Los Fundamentos del derecho natural;* Schelling, *Cartas sobre el criticismo y el dogmatismo.*
1797	Rívoli; preliminares de Loeben; golpe de Estado de Fructidor; muerte de Federico Guillermo II; advenimiento de Federico Guillermo III; Campo-Formio.	Kant, *Metafísica de las costumbres;* Chateaubriand, *Ensayo sobre la Revolución;* 1797-1799, Hölderlin, *Hyperión.*
1798	Expedición a Egipto; II Coalición.	Goethe y Schiller, *Baladas;* Wordsworth y Coleridge, *Baladas Líricas;* Malthus, *Ensayo sobre el principio de la población;* 1798-1800, A.-W. y Ferd. Schlegel, el *Athenaeum;* Fichte, *Doctrina de las costumbres.*

	LA VIDA	LAS OBRAS
1793	Hegel lee su disertación ante el consistorio del Stift; renuncia a la profesión de pastor y marcha a Berna como preceptor.	Hacia 1793, *Religión nacional y cristianismo.*
1795		*Vida de Jesús;* 1795-1796, *La positividad de la religión cristiana* (ambos escritos publicados en *Escritos teológicos del joven Hegel*, H. Nohl, Tubinga, 1907).
1796		*Primer programa del idealismo alemán;* Diario de viaje en los Alpes Berneses (publicado por Hoffmeister, *op. cit.*).
1798	Preceptor en Frankfurt.	*La nueva situación interna en Wurtemberg* (pub. por. G. Lasson en *Escritos políticos*, Leipzig, 1913); trad. y comentario de las *Cartas* de J. J. Cart; 1798-1799, *El espíritu del cristianismo y su destino* (en Nohl, *op. cit.*

	ACONTECIMIENTOS	CULTURA
1799	Golpe de Estado de Pradial; victoria francesa en Zurich; establecimiento del Consulado; constitución del año VIII; Consejo de Estado.	Schleiermacher, *Discurso sobre la Religión;* Beethoven, *Sonata patética;* Fichte, *El destino del hombre.*
1800	Creación del Banco de Francia; institución de los prefectos; Marengo; Hohenlinden; Volta inventa la pila eléctrica.	Schiller, *Wallenstein;* Jean-Paul, *Titan;* Schelling, *Sistema del idealismo trascendental;* Mme. de Stäel, *De la Literatura.*
1801	En Rusia, advenimiento de Alejandro I; Concordato.	Chateaubriand, *Atala;* Fichte, *El estado comercial cerrado;* Jacobi, *Sobre la empresa del criticismo.*
1802	Paz de Amiens; los liceos; constitución del año X.	Novalis, *Poesías; Enrique de Ofterdingen;* Cabanis, *Tratado sobre lo físico y lo moral en el hombre;* Chateaubriand, *El genio del Cristianismo;* Schelling, *Diálogo sobre el principio natural y el principio divino de las cosas.*
1803	Ruptura de la paz de Amiens; cartilla obrera.	Hebbel, *Poesías alemánicas;* J.-B. Say, *Tratado de economía política.*
1804	Código civil; Napoleón I, emperador de los franceses; constitución del año XII.	Fourier, *Armonía universal;* Beethoven, *Sinfonía heroica;* Schelling, *Filosofía y Religión.*
1805	III Coalición; Ulm; Trafalgar; Austerlitz; paz de Presburgo; invención del telar de seda; Mohamed Alí, bajá de El Cairo.	Schiller, *Gillermo Tell;* Chateaubriand, *René.*
1806	Napoleón rompe con el papa; Confederación del Rin; fin del Sacro Imperio romano germánico; IV Coalición; Jena; Auerstaedt; entrada de Napoleón en Berlín; bloqueo continental.	Fichte, *Introducción a la vida bienaventurada.*
1807	Eylau; Friedland; tratado de Tilsitt; abolición de la servidumbre en Prusia; reforma del ejército y de la administración en Prusia.	Kleist, *Amfitrión;* Jean-Paul, *Levana.*
1808	Comienzo de la insurrección española. Bolívar toma el poder en Caracas; entrevista de Erfurt.	Fichte, *Discurso a la nación alemana;* Goethe, *Fausto;* Kleist, *Pentesilea;* F. Schlegel, *Lengua y sabiduría de los hindúes;* A. W. Schlegel, *Literatura dramática.*

	LA VIDA	LAS OBRAS
1799	Muerte del padre de Hegel.	1799-1802, *Constitución de Alemania*, (Lasson, *op. cit.*); comentario del libro de Steuart, *Investigaciones sobre los principios de Economía política.*
1801	Lectura de la tesis en Jena; *privatdozent* en la Universidad de Jena.	*De Orbitis Planetarum; La diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling.*
1802	Fundación, con Schelling, de la «Revista crítica de filosofía».	*El sistema de la moral social* (pub. por Lasson, *op. cit.*); 1802-1803, artículos de «Revista crítica de filosofía»: 1. *Sobre la esencia de la crítica filosófica;* 2. *Cómo interpreta el sentido común la filosofía;* 3. *Relación entre escepticismo y filosofía;* 4. *Fe y saber;* 5. *Sobre los modos de estudiar científicamente el derecho natural.*
1803		1803-1806, *Cursos de Jena* (pub. por Lasson, Leipzing, 3 vol. 1923-1932).
1805	Es nombrado, por recomendación de Goethe, profesor extraordinario en Jena.	Textos publicados en vida de Hegel.
1807	Hegel asume la dirección de la «Bamberger Zeitung»; nacimiento de un hijo natural, Ludwig (que morirá en Extremo Oriente en 1831).	1806-1807, *La Fenomenología del Espíritu.*
1808	Gracias a Niethammer, es nombrado primero, profesor y luego, director del Gymnasium de Nüremberg.	

	ACONTECIMIENTOS	CULTURA
1809	V coalición; Eckmühl; Essling; Wagram; detención de Pío VII.	Goethe, *Las Afinidades electivas;* Schelling, *Investigaciones... sobre la esencia de la libertad humana.*
1810	Insurrección general de las colonias españolas; creación de la Universidad de Berlín; ruptura del bloqueo continental por Rusia; invención de la máquina de tejer el lino; Código penal; crisis económica en Inglaterra.	Kleist, *Catalina de Heilbronn;* Mme. de Stäel, *De l'Allemagne;* Beethoven, *Egmont;* 1810-1814, Goya, *Los desastres de la guerra.*
1811	Reformas del liberal Hardenberg en Prusia.	1811-1832, Niebuhr, *Historia romana;* 1811-1833, Goethe, *Poesía y verdad.*
1812	Comienzo de la VI coalición; campaña de Rusia; Moscú; Beresino.	Byron, *Childe Harold;* Tieck, *Phantasus;* hermanos Grimm, *Cuentos;* Schopenhauer, *De la cuádruple raíz...*
1813	VII coalición; Leipzig.	1813-1826, Shelley, *Poesías.*
1814	Campaña de Francia; capitulación de París; abdicación de Napoleón; inauguración del Congreso de Viena; locomotora de Stephenson; primer ensayo de iluminación con gas en Londres.	Chateaubriand, *De Bounaparte a los Borbones;* M. de Biran, *Relaciones entre lo físico y lo moral;* Hoffmann, *Cuentos fantásticos;* 1814-1832, W. Scott, *Novelas.*
1815	Los «Cien Días»; Waterloo; el 23 de mayo, el rey de Prusia promete una constitución a sus súbditos; la Santa Alianza; desarrollo, en Alemania, de las «sociedades de estudiantes».	Fed. Schlegel, *Historia de la literatura antigua y moderna;* 1815-1822, Lamarela, *Historia natural de los animales invertebrados.*
1816	Disturbios campesinos en Inglaterra.	Schlosser, *Historia universal;* Berzelius, *Química mineral;* Cuvier, *El reino animal distribuido según su organización;* Bopp, *Sistema de la conjugación del sánscrito.*
1817	La *Burschenschaft* de Jena organiza la ceremonia patriótico-liberal de Wartbourg; represión policíaca.	Ricardo, *Principios de economía política;* Saint-Simon, *La industria.*
1818	Constituciones para Baviera y Baden; huelga de los obreros textiles en Inglaterra.	Clausewitz empieza a redactar *La Guerra;* Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación;* 1818-1820, descubrimientos farmacéuticos de Pelletier y Caventou.
1819	Constitución para Wurtemburg; agitación obrera en Inglaterra (sucesos de «Peterloo», de Bonnymuir; promulgación de la ley llamada de las «Seis Actas» con el fin de reprimir las reivindicaciones obreras; asesinato de Kotzebue,	Goethe, *El diván;* J. Grimm, *Gramática alemana;* Ketas, *Odas;* Schubert, *Quinteto para dos violoncelos;* Géricault, *La balsa de la «Medusa».*

LA VIDA — LAS OBRAS

1809-1816, *Propedéutica filosófica.*

1811 Contrae matrimonio con María von Tucher, de la que tendrá dos hijos, Karl e Immanuel.

1812-1816, *Ciencia de la Lógica*, 3 volúmenes.

1816 Nombramiento para la cátedra de filosofía de la Universidad de Heidelberg.

1817. *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*; dos artículos publicados en los «Anales literarios de Heildeberg:» *Reseña t. III de las obras de Jacobi y Sobre los debates de los Estados de Wurtemberg de 1815 y 1816.*

1818 Nombramiento de Hegel, por el ministro liberal Altenstein, para la cátedra de filosofía de la Universidad de Berlín, vacante desde la muerte de Fichte (1814).

1819

1819-1828, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, profesadas en Berlín, publicadas por K. L. Michelet, 3 vol., Berlín, 1833-1836.

	ACONTECIMIENTOS	CULTURA
	propagandista del Zar; conferencia de Carlsbad, que colocaba bajo tutela a las universidades alemanas; el «Savannah», primer barco a vapor que atraviesa el Atlántico.	
1820	Asesinato del duque de Berry; revoluciones en Madrid, Nápoles, Lisboa; agitación en Alemania (ejecución de Sand); congreso de Troppau y de Laibach; impulso a la Santa Alianza; represión austríaca en Italia.	Lamartine, *Meditations poétiques;* Turner, *Roma vista desde el Vaticano*; Ampère, el electro-dinamismo; 1820-1823, últimas sonatas para piano de Beethoven; Puschkin, *Roslana y Ludmila.*
1821	Comienzos de la insurrección griega.	J. de Maistre, *Las veladas de San Petersburgo;* J. S. Mill, *Elementos de economía política;* Experimentos de Faraday; K. M. von Weber, *el Freischutz.*
1822	Congreso de Verona; toma del Trocadero; represión en España y Portugal; matanzas de Quios.	Fourier, *Tratado de la asociación doméstica y agrícola;* Grote, *Influencia de la religión natural en la felicidad de la humanidad;* Champollion descifra la piedra de Rosetta.
1823	Buonarroti expulsado de Ginebra; represión policíaca contra los intelectuales en Prusia; declaración Monroe en Estados Unidos.	Beethoven, *Missa Solemnis, IX Sinfonía.*
1824	Reorganización autocrática de Prusia; renovación de las decisiones de Carlsbad; detención de V. Cousin en Dresde, como liberal; victoria de Sucre en Ayacucho; reconocimiento por Gran Bretaña de las Repúblicas de Méjico, Colombia y Argentina; muerte de Luis XVIII; advenimiento de Carlos X.	S. Carnot, *la termodinámica;* Ingres, *El voto de Luis XIII;* Delacroix, *Escenas de la matanza de Quios;* 1824-1826, últimos cuartetos de Beethoven; 1824-1826, B. Constant, *De la Religión.*
1825	Muerte de Alejandro I; intento frustrado de golpe de Estado en Rusia (los decembristas); reconocimiento legal del derecho de huelga en Inglaterra; acción de Owen en favor de las Trade-Unions y de las cooperativas.	1825-1840, mapa geológico de Francia, por E. de Beaumont y Dufrenoy; 1825, A. Thierry, *Historia de la conquista de Inglaterra.*
1826	Autonomía de Serbia.	H. Heine, *Reisebilder;* Guizot, comienzo de la *Historia de la Revolución de Inglaterra.*
1827	Batalla de Navarino; R. Peel sube al poder en Inglaterra.	Heine, *Buch der Lieder;* V. Hugo; *Cromwell;* experimentos de Ohm; Michelet, *Compendio de Historia moderna.*

	LA VIDA	LAS OBRAS
1820	Hegel es designado miembro de la comisión de investigación científica de Brandeburgo.	1820-1829, *Lecciones de Estética*, pub. por E. Hotho, 3 vol., Berlín, 1837-1842.
1821		*Principios de la Filosofía del Derecho*, 1821-1831; *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, pub. por P. Martheineke, 2 volúmenes, Berlín 1832.
1822	Viaje a Bélgica y Holanda.	1822-1831, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, pub. por E. Gans, Berlín, 1837.
1823		1823-1831, publicaciones de ocho artículos en los «Anales de crítica científica».
1824	Viaje a Praga y Viena.	
1827	Viaje a París (encuentro con V. Cousin); encuentro con Goethe.	

	ACONTECIMIENTOS	CULTURA
1829	Abolición del «Test bill» y liberalización del régimen en Irlanda.	*Correspondencia*, de Goethe y Schiller.
1830	«Las tres gloriosas»; caída de Carlos X; Luis Felipe, rey de Francia; advenimiento de Guillermo V en Inglaterra; voto del «Reform bill» por la Cámara de los Comunes; revolución belga; gobierno provisional autónomo en Polonia; constituciones para Hannover y Sajonia; independencia de Grecia; invención de la máquina de coser; ferrocarril de Liverpool a Manchester.	V. Hugo, *Hernani;* controversia entre Cuvier y Geoffroy Saint-Hilaire sobre el transformismo; Comte, principio del *Curso de filosofía positiva.*
1831	Represión rusa en Polonia; conferencia en Londres para asegurar la neutralidad en Bélgica.	Michelet, *Historia romana.*

	LA VIDA	LAS OBRAS
1825	Hegel es elegido rector de la Universidad; encuentro con Schelling.	
1831	Hegel muere del cólera.	Publicación de la primera parte de un artículo en la «Revista del Estado prusiano» sobre el «Reform Bill» inglés, publicación prohibida por la censura.

ÍNDICE